OBRAS

DE

D. J. G. DE MAGALHAENS

VISCONDE DE ARAGUAYA

Tomo IX.

A ALMA E O CEREBRO

A ALMA
E
O CEREBRO

ESTUDOS

DE PSYCHOLOGIA E DE PHYSIOLOGIA

POR

D. J. G. MAGALHAENS

VISCONDE DE ARAGUAYA.

RIO DE JANEIRO
LIVRARIA DE B. L. GARNIER
RUA DO OUVIDOR N.º 69.

1876

ROMA

TYPOGRAPHIA FRATELLI PALLOTTA

Via Ara Cœli, 66 e Via Umiltà, 86.

1876.

A SUA MAJESTADE

O SENHOR D. PEDRO II.

IMPERADOR CONSTITUCIONAL

E

DEFENSOR PERPETUO

DO

BRASIL

Senhor

Vossa Majestade Imperial, Zeloso Cultor das sciencias e das lettras, Dignou-se Ouvir a leitura de alguns capitulos desta obra, e Animar-me a concluil-a. Humilde e reconhecido aos Pés de Vossa Majestade a ponho como um tributo do sincero amor e profundo respeito que a Vossa Majestade Consagro.

Beijo as Mãos de Vossa Majestade Imperial, e tenho a subida honra de ser.

De Vossa Majestade Imperial

Subdito fiel e reverente
Visconde de Araguaya.

PROLOGO

A physiologia moderna, fundando-se em coincidencias, dá como sufficientemente demonstrado ser o cerebro em geral o orgam d'alma, e que exclusivamente da sua actividade, ou pelo menos do seu concurso, resultam todos os nossos actos sensiveis, intellectuaes e moraes. Mas a variedade desses actos, a classificação psychologica das nossas faculdades, a natureza das nossas idéas tanto sensiveis como racionaes, as suas diversas associações, a dependencia com que todas se apresentam de um só sujeito identico e voluntario, deixam a physiologia na completa impossibilidade de separar e localizar essas faculdades por diversas partes do cerebro, e mesmo na duvida si, alêm do trabalho inconscio desse orgam de que não temos a menor idéa, e que apenas suppomos, ha alguma cousa,

algum agente distincto, o que uns affirmam e outros negam, a que principalmente se devam attribuir os phenomenos de consciencia. E da maxima importancia é a solução desse problema fundamental, da qual depende a solução de outros não menos importantes.

A physiologia, ainda incerta nesse ponto, segundo os principios ontologicos que adoptam os seus cultores, e em litigio com a chimica a respeito do principio da vida organica, cala-se á cerca da natureza d'alma, limitando-se ao estudo das funcções do cerebro, rebelde ás suas repetidas indagações e experiencias; e a psychologia, estudando os factos de que temos consciencia, por sua vez se cala á cerca da influencia do cerebro, cujas funcções se não revelam no trabalho do espirito. Assim as duas sciencias, que mais se relacionam, marcham separadas e sem acordo.

A tentativa mais ousada e systematica que se tem feito para reunir as duas sciencias é a que se conhece com o nome de Phrenologia; a qual, postoque muito contestavel quanto á sua parte psychologica, e inteiramente hypothetica quanto á parte organologica, tem continuadores systematicos

e crentes de bòa fé; porque, na ignorancia das cousas, essa supposta sciencia de algum modo satisfaz a curiosidade superficial dos que se contentam com apparencias, e não repugna á physiologia, que, por uma antiga tendencia, admitte a possibilidade da divisão do trabalho do cerebro, postoque em suas repetidas experiencias não tenha conseguido provas dessa divisão em relação á intelligencia. Com o que porêm os physiologistas se não desanimam, pelo presupposto que funcções distinctas do espirito devem infallivelmente depender de condições organicas diversas.

No estado actual dos conhecimentos humanos, em que todas as sciencias, dilatando as suas fronteiras, entram nos dominios umas das outras, e tendem a uma vasta synthese, já se não póde fallar das faculdades d'alma sem se fallar do cerebro, e examinar como e até que ponto é elle o instrumento da intelligencia, e em que factos se apoiam alguns physiologistas para attribuir a esse orgam funções psycologicas, a ponto de converterem o espirito em uma expressão convencional. Tal é o estudo a que nos propozemos com toda a dedicação

e imparcialidade de quem deseja saber a verdade com os unicos recursos da sciencia.

O homem tem consciencia da sua personalidade em face de um mundo immenso de que faz parte pela materia do seu corpo. Elle toma esse mundo e esse corpo como objectos de seus contínuos estudos; reconhece a differença que existe entre o mundo organico e o inorganico; entre as substancias que obedecem fatalmente ás leis geraes da natureza, e as que pela vida se constituem em orgãos e em seres de especies differentes, que pela geração se perpetuam. Tudo o que o homem sabe, ou imagina; tudo o que elle affirma ou nega de sí e desses objectos, é em virtude de suas faculdades intellectuaes, que o elevam á cima da natureza que o cerca, e o constituem juiz de tudo que testemunha. Nada pois mais razoavel, nada mais conveniente que elle queira saber donde lhe veem essas faculdades extraordinarias que tanto o sublimam; como se ligam ellas ao seu ser; com que condições se desenvolvem; que verdades lhe mostram; que fé lhe merecem; e o que é emfim elle mesmo, elle que essas faculdades exerce, que por ellas se guia, que livre se julga, e desse corpo se

serve, e d'elle se distingue, apezar das prisões que a esse corpo temporariamente o ligam, por modo tal que ás vezes lhe parece que esse corpo de natureza diversa lhe limita o poder, e outras vezes que esse corpo o constitue, e que sem elle não teria existencia.

Um tal estudo do seu proprio ser, das suas proprias faculdades, adquire sem dúvida maior interesse e maior luz si a elle se une o conhecimento da physiologia do systema nervoso; não que possa a physiologia penetrar e esclarecer os mysterios do mundo do pensamento; mas sabendo nós ao que se reduzem as funcções dos nervos, e ao que se podem reduzir as funcções obscuras do cerebro, saberemos melhor o que são as nossas faculdades e a potencia livre que as exerce.

A ALMA

E

O CEREBRO

CAPITULO I.

O estudo das faculdades intellectuaes e moraes do homem, ou psychologia , é tão independente do conhecimento previo da natureza da substancia que pensa, como dos orgãos quaesquer que as sirvam. A phrenologia reune e subordina o estudo dessas faculdades ao conhecimento de suppostos orgãos cerebraes. Idéa geral dessa doctrina.

A consciencia da unidade e identidade do ser que pensa, sente e quer é um facto indeclinavel, e não uma gratuita hypothese metaphysica, de que possamos prescindir no estudo da natureza intellectual e moral humana. Esse facto de consciencia obriga tanto os philosophos como o commum dos homens a attribuir todas as nossas faculdades a um principio simples, a um mesmo sujeito indivisivel, a que chamamos alma ou espirito, para o distinguir do principio substancial dos phenomenos corporeos, que se nos apresenta como composto de partes e divisivel. Nem as palavras espirito e ma-

teria teem outra significação na sciencia, nem nós meios temos de conhecer esses dous seres sinão pelos phenomenos que os revelam.

O estudo porém das faculdades intellectuaes e moraes do homem, no que especialmente consiste a psychologia, não depende do conhecimento prévio da natureza substancial do ser que as exerce, nem tampouco dos orgãos que porventura as sirvam; postoque todos esses conhecimentos muito interessem para a completa sciencia do homem, a mais difficil, e a mais importante de todas as sciencias.

Podemos estudar essas faculdades na nossa propria consciencia, e nas suas revelações historicas; distinguil-as, conhecer os actos especiaes de cada uma d'ellas, e os que resultam do seu conjuncto, deixando de parte as causas occultas que as produzem; do mesmo modo que podemos estudar os phenomenos physicos, suas relações e leis sem entrar na indagação da natureza intima da substancia material, que escapa aos nossos sentidos, e a todos os nossos meios de observação, e cuja existencia não obstante geralmente se admitte, por essa mesma razão que nos obriga, com mais força, a tambem admittir a existencia de uma substancia que pensa, distincta daquella.

Mas o espirito humano, elevado pela philosophia, não se contenta com o estudo das apparencias. Dotado de uma faculdade inductiva que exede á

observação e á experiencia, e de uma razão que lhe fornece certos principios, e que por assim dizer aquilata todas as suas concepções, elle analysa, compara, julga, generaliza, e descobre as leis dos factos que observa; leis que nada mais são do que o modo constante pelo qual os phenomenos se repetem, e não as causas que os fazem apparecer antes de um modo que de outro. Não contente ainda, eleva-se á indagação dessas causas occultas que concebe, e não póde deixar de admittir; e na impossibilidade de as descobrir como deseja, imagina, inventa theorias, que satisfaçam ao menos temporariamente a sua curiosidade, preferindo uma hypothese qualquer engenhosa á confissão de sua incapacidade. Mas essas hypotheses são muitas vezes os degráos do templo da verdade, ou do desengano; são avisos proficuos aos novos indagadores. Não ha conselhos de prudencia que impeçam essa natural e irresistivel curiosidade de saber os mais profundos segredos da nossa propria natureza, que mais obscuros e mysteriosos se mostram quanto mais de perto os contemplamos. E quem sabe si passamos ás vezes ao lado da verdade sem a conhecer, e persiguimos um phantasma da nossa imaginação, que caminha ante nós, como a nossa sombra, quando damos as costas á luz!

Emquanto os psychologistas puros, por um esforço de concentração intellectual, analysam e

classificam os diversos actos, ou phenomenos de que temos consciencia, e desse exame se elevam ao reconhecimento das faculdades, e condições ontologicas do ser que as exerce, por um modo tão occulto que escapa á observação; os physiologistas modernos, que estudam o homem no seu complexo organico, á vista de factos ponderosos que mencionaremos em logar opportuno, dão como incontestavel que o exercicio dessas faculdades depende em geral do cerebro; e os phrenologistas, attendendo a certas coincidencias entre o predominio de algumas inclinações com as diversas fórmas da cabeça, foram induzidos não só a distribuir as faculdades intellectuaes e moraes por differentes partes do cerebro, sinão tambem a classifical-as por um modo inteiramente novo prescindindo da unidade do sujeito attestada pela consciencia, que elles deixam ás lucubrações metaphysicas, como desnecessario ás suas explicações empiricas. Mas essa unidade e identidade do ser moral que pensa é um facto soberano, e indeclinavel, que não perde os seus direitos mesmo perante a physiologia, e protesta, e protestará sempre contra todas as theorias que pretendam annullal-o. E como na explicação dos actos de consciencia pôr de lado a condição principal, — a unidade e idintidade do Eu?

Assim, a phrenologia contém uma psychologia especial, subordinada á observação do predominio de alguns sentimentos e inclinações, e uma physiologia

conjectural do cerebro, apoiada tamsomente na observação das fórmas do craneo, coincidindo mais ou menos com certas inclinações e habitos: psychologia e physiologia hypotheticas, que não podem merecer o assenso dos que mais se occupam dessas duas sciencias, cujos meios de observação são differentes.

Que a manifestação de algumas faculdades d'alma depende do concurso do organismo, e com especialidade do cerebro, como centro do systema nervoso, é facto que não negamos, e que alguns philosophos espiritualistas reconheceram muito antes que apparecesse no munda a phrenologia. Mas essa dependencia, considerada em geral, e que não sabemos até que ponto se estende em relação ás faculdades puramente racionaes não converte nenhuma das nossas faculdades em funcções organicas, não destroe a mesmeidade do sujeito que se revela na consciencia, no meio da variedade dos seus actos, e da contínua renovação dos orgãos, e não auctoriza por conseguinte essa distribuição de faculdades por diversas circumvoluções do cerebro; do mesmo modo que os orgãos da vista, do ouvido e do olfacto, postoque separados, nunca fizeram crer que as sensações correspondentes fossem produzidas por esses diversos orgãos, ou por seus complementos cerebraes, e que a percepção externa dependesse de differentes faculdades.

Seja qual for o valor da phrenologia, ella contêm um estudo psychologico, e se apresenta com todo

o apparato de uma sciencia positiva do intellectual e moral do homem, fundada na observação da sua dupla natureza; e no estado actual da sciencia do espirito, que admitte essa novidade, quando se questiona sobre todos os seus principios, não podem os que a cultivam sem pretenções systematicas, e só com o fim de achar a verdade, arredar como sem importancia alguma uma doctrina professada por altos espiritos, que lhe prestam a auctoridade do seu nome na sciencia, e que tem seus sectarios e crentes, como todas as opiniões, ainda as menos razoaves; porque, em questões difficeis e complicadas, certas apparencias mais notadas por uns que por outros, desculpam esses juizos diversos e temerarios, e nem tudo o que se nos offerece em nome da sciencia tem o cunho da verdade que a prevenção lhe attribue.

Attrahido pelo brilho dessa nova doctrina, que promettia com tanta segurança o conhecimento do homem moral, e a revelação dos mysterios da intelligencia pela simples inspecção da fórma exterior da cabeça, o que na verdade é muito seductor, a ella nos lançámos sem prevenções contrarias, antes bem dispostos por alguns conhecimentos anatomico-physiologicos, e com todo o interesse que á mocidade inspiram idéas novas e originaes, que sempre lhe parecem um grande progresso da sciencia, procurando e desejando mesmo verifical-a por uma observação constante,

e podemos hoje julgal-a conscienciosamente; porque, alêm da convicção fundada no conhecimento dos factos, nenhuma outra consideração nos obriga a preferir ou a regeitar qualquer theoria philosophica, não tendo nós por missão sustentar nenhuma.

A phrenologia, ou craneologia, ou ainda craneoscopia, que eses vocabulos se applicam a mesma cousa *) é uma supposta sciencia moderna, que data apenas do começo do nosso seculo. Não que até essa epocha o volume e a fórma da cabeça parecessem aos observadores da natureza cousas inteiramente indifferentes e sem indicação alguma; mas porque não se tinha feito sobre os orgãos contidos no craneo um estudo tão acurado e systematico como ultimamente, com o fim especial de o forçar a revelar as suas funcções, infelizmente porêm sem grande resultado para a physiologia. Mas quantos seculos se devolveram desde o simples conhecimento da propriedade do electro até que o homem descobrisse e inventasse os meios de desenvolver e applicar a electricidade? As observações e experiencias sobre o cerebro ainda continuam. É provavel que algum dia melhor se conheçam as funcções desse orgam; é provavel que os physiologistas concordem todos em uma

*) Craneologia e craneoscopia designam as observações feitas sobre as formas e elevações do craneo; Phrenologia, do grego *phren*, espirito, e *logos* discurso, è uma expressão pretenciosa dada por Spurzhem á supposta physiologia do espirito.

opinão qualquer que ella seja, verdadeira ou falsa, ácerca da vida e da intelligencia, do espirito e da materia. Mas o certo é que jamais o cerebro lhes dará o espectaculo da producção dos factos de consciencia, de sensações, de volições e de pensamentos; como é certo que jamais a chimica fará um ser vivo. A esse respeito não temo que os cerebros futuros me desmintam.

O fundador da phrenologia com o modesto nome de Craneoscopia, foi o celebre Dr Gall, que nasceu no Granducado de Bade em 1759. O natural talento que desde a infancia o levava á observação da natureza, fez que elle se dedicasse ao estudo da medicina, sciencia que pela anatomia e physiologia aprofunda os mysterios do organismo e da vida em seus diversos estados, e mais que nenhuma outra sciencia habilita o pensador a conhecer a sua natureza physica e moral, e lhe abre as portas da verdadeira philosophia; quando o habito de dissecar cadaveres o não faz esquecer-se do hospede que o animava.

Em Vienna d'Austria se formou Gall em medicina, e alli por algum tempo exerceu a sua arte, occupando-se sempre com o seu estudo predilecto da anatomia do cerebro, e procurando pelo exame comparativo das fórmas e elevações das cabeças adivinhar os talentos dos homens e os instinctos dos animaes, e criar por esse modo a nova physiologia do cerebro, sinão exacta, ao menos com

algumas apparencias de verdade; que é quanto basta para a celebridade nos annaes da sciencia.

Já na sua infancia, dos nove aos quatorze annos, dera elle provas do seu espirito observador, na especie em que se tornou notavel. Frequentando os estudos em Bade, Bruchal e Strasburgo, notára elle que os condiscipulos que mais se avantajavam em decorar as suas lições, sem que por isso se distinguissem em suas composições, tinham todos, diz elle, os olhos mui grandes; pelo que os chamavam—olhos de boi. Dahi tomou logo os olhos esbugalhados como indicio certo de muita memoria verbal; o que então não passava de uma simples observação physiognomonica, igual ás de Lavater, seu contemporaneo.

Mas tarde reconheceu Gall, pelo estudo da anatomia, que o exorbitar do olhos não provêm tanto da sua grandeza como do abaixamento da parte superior das orbitas, que os comprime, e os faz vir mais á flor do rosto; abaixamento que elle attribuiu ao maior desenvolvimento do cerebro nesse ponto. E, com a sua idéa fixa, concluiu que alli estava o orgam da memoria verbal. Convencido de ter descoberto uma verdade incontestavel, entendeu que, do mesmo modo que para elle se denunciava aquella faculdade, todas as outras se denunciariam; e animado por essa grata esperança, com mais ardor se entregava as suas observações craneoscopicas.

Admira porêm não ter elle visto que o exorbitar dos olhos do boi, do dogue e do sapo não coincide com nenhuma memoria verbal; e que na especie humana muitos olhos grandes não abonam a sua conjectura, e muitos pequenos a desmentem. Como exemplo bem notavel, citaremos o celebre Cardeal Mezzofanti, que fallava trinta linguas, e sabia a litteratura de cada uma d'ellas. Com elle conversámos em Roma, em 1835, na bibliotheca do Vaticano, e á sua vista ficámos convencidos que se póde ter uma memoria prodigiosa, estupenda, com olhos antes pequenos que grandes. E não foi sem algum pezar nosso que disso nos convencemos, porque então acreditavamos nessa indicação phrenologica, que vimos depois desmentida em outros muitos individuos.

Segundo Gall, o cerebro é um orgam multiplice da intelligencia, um aggregado de muitos orgãos, destinados a funcções diversas, intellectuaes e moraes. Tadas as faculdades nascem com o homem; e para cada faculdade especial, para cada instincto primitivo, para cada sentimento particular, ha no cerebro um orgam proprio, uma circumvolução, que pela sua proeminencia se revela na fórma exterior do craneo; e pela comparação de muitas cabeças de individuos dotados de uma mesma faculdade muito desenvolvida, ou de uma mesma inclinação muito pronunciada, podemos descobrir e determinar a séde do orgam respectivo, que

torna essas cabeças similhantes por esse lado, ainda que pelos outros diffiram.

Si taes pretenções são verdadeiras ou falsas é cousa que após veremos. Por ora nos limitamos a expôr com clareza as bazes em que se funda o novo systema.

Essa idéa, porêm, não é tão original que deixe de ter precedentes na historia da sciencia do homem. Já pouco tempo antes de Gall, o distincto philosopho e naturalista de Genebra, Carlos Bonnet, suppunha que cada fibra do cerebro é um pequeno orgam destinado a funcções proprias e especiaes do sentimento e do pensamento; mas suppor não é provar. Antes de Bonnet, o celebre Descartes, habil anatomico e chefe do espiritualismo moderno, não receou considerar o cerebro como o orgam do senso commum, e assim se exprime: « Os diversos sentimentos interiores e exteriores d' alma, taes como a côr, o som, o cheiro, o sabor, a dôr, a fome, a sêde, a bondade, o amor, a confiança, &c., dependem do modo por que os *espiritos animaes* penetram nos póros do cerebro, que assim se torna o orgam do *sensus communis*, da imaginação e da memoria. » Diremos de passagem que os *espiritos animaes* do tempo de Descartes foram substituidos pelo fluido nervoso, que já querem hoje substituir pela electricidade. Questão de palavras, ficando o agente do mesmo modo desconhecido. No seculo decimoterceiro, o domenicano

Alberto o Grande, assim appellidado pelo seu vasto saber, o qual renunciou o Bispado de Ratisbona só para se consagrar ao ensino da philosopha em Colonha, onde teve por discipulo S. Thomaz de Aquino, denominado o Dr Angelico, traçou em um craneo varias divisões, indicando differentes faculdades do espirito, segundo a classificação de Aristoteles, de quem elle foi um dos maiores commentadores. Bacon de Verulam, citando a opinião de Platão, que collocava o entendimento no cerebro, como se lê no Timeo, parece referir-se a uma opinião mui conhecida quando diz: « Essa outra opinião que sitúa as tres faculdades intellectuaes, imaginação, razão e memoria, nos ventriculos do cerebro, não é tampouco exempta de erro. » *)

Assim pois, a tentativa de uma localisação de certas faculdades intellectuaes é bastante antiga, e a suspeita da relação entre essas faculdades e o cerebro, considerado como a séde d'alma, remonta aos medicos e philosophos gregos, a Hippocrates, a Pythagoras, e a Platão, o mais idealista de todos, que, como após Sancto Agostinho, São Thomaz e Descartes, não viram nessa dependencia do cerebro a reducção das faculdades intellectuaes a funcções puramente organicas.

A celebridade de Gall provêm do grande desenvolvimento que elle dêu a essa antiga idéa, por um

*) Dignité et accroisement des sciences. Liv. IV, chap. I.

estudo aturado e especial, que o levou a estabelecel-a com todo o apparato de uma sciencia fundada na observação, e destinada a reformar a psychologia e a pôr um termo ao desacordo dos philosophos. Mas nem os philosophos nem os physiologistas lhe deram esse prazer, continuando do mesmo modo o desacordo.

Tendo Gall recolhido avultada copia de observações em favor da sua nova theoria, e desejando expol-a em um theatro mais vasto e mais apreciador de novidades, mudou-se para Paris em 1807, e alli ensinou o seu systema, continuou as suas observações, e deu á luz a sua grande obra que tem por titulo: « Anatomia e Physiologia do Systema nervoso em geral e do Cerebro em particular. » Fez escola, teve numerosos adeptos, naturalizou-se cidadão francez em 1819, e morreu em 1828.

O novo systema que Gall deu ao mundo achou logo illustres Doctores que o sustentassem e o reforçassem, e mesmo que o reformassem em muitos pontos. Entre os mais notaveis citaremos em primeiro logar o Dr Spurzheim, o philosopho da nova theoria, discipulo e collaborador de Gall, a quem se deve a denominação de phrenologia, com que ficou conhecido esse systema, e uma nova classificação das faculdades, com o acrescimo de outras novas. Spurzheim viajou pela França, Inglaterra, Allemanha e os Estados-Unidos da America, só com o fim de propagar a nova doctrina, de que foi o Amo-

rico Vespucio, e sobre a qual escreveu uma obra com o titulo de « Ensaio sobre a natureza moral e intellectual do homem » impressa em 1832.

Vimont, que escreveu um Tratado de Phrenologia, publicado em 1833. O celebre Professor Broussais, da Escola de Medicina de Paris, tão conhecido pela sua Medicina Physiologica, e que deu ao prelo em 1836 o seu « Curso de Phrenologia, » a cujas lições algumas vezes assistimos. F. Combe, auctor do « Systema de Phrenologia » impresso em Edimburgo em 1836. E ainda Fossati, H. de Bruyéres, Debut e Castle.

Não faltaram tambem philosophos e physiologistas que combatessem a nova doctrina, entre os quaes se distinguem os professores Ackermann, Rudolfi, Flourens, Lelut, A. Garnier, e outros que em obras diversas a consideraram como inteiramente hypothetica pelo lado das localisações cerebraes, que é a parte mais physiologica do systema, e de mais facil averiguação. Mas a parte psychologica não me parece ter sido sufficientemente examinada, e por isso nos occuparemos mais dessa parte, sem desprezar a outra.

A questão não está decidida, apezar de tanto que se tem escripto sobre esse assumpto; as observações continuam; alguns physiologistas admittem a possibilidade de uma localisação das faculdades intellectuaes e moraes, postoque regeitem a dos phrenologistas por falta de provas, e pelo des-

mentimento de observações contrarias; e por esses mesmos motivos não ousam propôr nenhuma nova localisação.

Outros, como Flourens e Lelut, negam essa possibilidade, que os sectarios dão como demonstrada. Em pé estão as affirmações, as duvidas, e as oppostas opiniões sobre o espirito e a materia, a que se ligam todas as questões sobre o intellectual e moral do homem; a discussão não perdeu pois o seu interesse, ao contrario mais se aviva, pela influencia da nova doctrina da transformação das especies, que apezar de mui hypothetica vai ganhando sectarios. Um exame da phrenologia chama á terreiro todas essas sublimes questões da philosophia, que não sei quando terão uma solução satisfactoria, ou quando por reconhecidamente insoluveis, deixarão de attrahir a curiosidade humana, tão sequiosa dessa sciencia divina, mesmo sem esperança de discobrir a verdade, que a sabedoria do Criador occultou ao nosso entendimento neste mundo, talvez para nutrir a esperança que a veremos em outro. Mas esse trabalho não é inteiramente perdido e sem fructo; porque na indagação da verdade inaccessivel podemos achar outras que nos satisfaçam; como na procura da pedra philosophal, que nunca se descobriu, fizeram os alchimistas alguns achados importantes para a sciencia, e lançaram os fundamentos da chimica, hoje tão pretenciosa, que aspira a explicar a criação sem o auxilio do Criador.

CAPITULO II.

Possibilidade de uma sciencia phrenologica. Objecções tiradas da construcção do cerebro, da anathomia comparada, da pathologia, e da physiologia esperimental. Porque se considera o cerebro como o orgam da intelligencia.

Propõe-se a phrenologia com especialidade a demonstrar que todas as nossas faculdades intellectuaes e moraes dependem de orgãos especiaes do cerebro, e que se podem conhecer as differentes disposições e inclinações, e os seus respectivos orgãos, pelas protuberancias que se observam no exterior do craneo.

Baseam os phrenologistas a possibilidade desse conhecimento na affirmação que o craneo, molle ao principio até a setima semana depois da geração, se modela sobre o cerebro, toma a fórma que este lhe imprime, e ossificando-se pouco a pouco, conserva e mostra exteriormente os altos e baixos correspondentes aos da massa encephalica.

Objecções, porêm, de não pouco peso se apresentam quanto a essas allegações tão categoricas. Os ossos da abóbada do craneo se compoem de duas laminas sobrepostas, e a lamina exterior não desenha uma por uma as circumvoluções cerebraes, e apenas indica a fórma geral do seu conteudo. Essa disposição nos impede de ver o desenvolvi-

mento de cada uma das circumvoluções, a ponto que ninguem por fóra as póde contar, nem suspeitar a sua existencia, e não nos permitte por conseguinte traçar na superficie exterior do craneo demarcações que correspondam ás anfractuosidades cerebraes. Em segundo logar não podemos affirmar que o craneo toma a fórma do cerebro; porque cada orgam do nosso corpo tem uma fórma que lhe é propria, postoque todas mais ou menos se proporcionem; assim não são os musculos que dão a fórma aos ossos, nem são os pulmões que dão a fórma á caixa thoracica.

A molleza dos ossos do craneo nas primeiras semanas nada influe na sua fórma futura; porque o cerebro cresce, e o craneo se alarga depois que este se acha completamente ossificado.

Alêm disto, o cerebro se compõe de duas substancias distinctas; uma interior de côr branca, e outra cinzenta, exterior, ou curtical; e a proporção da quantidade entre estas duas substancias varía de cabeça á cabeça, como o demonstram as observações constantes dos anatomistas; de modo que, duas cabeças de igual tamanho podem differir consideravelmente quanto á proporção de quantidade entre essas duas substancias, que hão de ter infallivelmente destinações diversas, postoque ignoradas.

Tem-se observado em muitos cerebros de idiotas a defficiencia da substancia cinzenta, que se apresenta descorada, atrophiada, e destruida em parte.

Willes, Vieussens, e outros physiologistas opinam que a substancia cinzenta é a parte activa dos hemispherios cerebraes, a que produz a força nervosa, emquanto que a branca, interior, é destinada a transmittir essa força aos nervos, que por sua vez a transmittem aos orgãos do corpo. Quer Foville, apoiado em muitas observações, que a substancia cinzenta seja considerada como a séde das faculdades intellectuaes, a despeito de Gall e de Spurzheim que apenas a consideram como a materia nutritiva da substancia branca, interior.

São conjecturas que nada provam, é verdade; mas, qualquer que sejam as funcções do cerebro, não é um facto indifferente a quantidade proporcional das duas substancias que o compoem, e que póde ser differente em duas cabeças do mesmo volume; e essa proporção e variedade entre as duas substancias não se revela na fórma exterior do craneo.

Ainda mais, Gall e seus sectarios collocam as faculdades intellectuaes nos lóbulos anteriores do cerebro, os sentimentos e instinctos nos posteriores; porque a superioridade da intelligencia humana em relação ás especies irracionaes coincide com a maior elevação e largura da sua fronte. As testas dos animaes fogem para trás, e abaixam ao nivel dos ossos do nariz.

Mas, a posição da cabeça do homem, vertical sobre a columna vertebral, é diversa das dos brutos, e

como bem observou Leuret, os animaes teem a cavidade craneana, não em cima, mas atrás das orbitas, o que colloca o cerebro na parte posterior da face; disposição adequada á fórma e attitude do corpo.

A comparação pois entre a grandeza relativa da parte anterior com a posterior dos cerebros dos animaes, em relação ao homem, não se deve fazer pela proeminencia da cabeça sobre os ossos da face, e sim entre os cerebros mesmos, e suas respectivas circumvoluções, tomando-se no proprio cerebro um ponto fixo, do qual se meça a parte anterior e a posterior. Reclamação na verdade mui justa; porque a porção do cerebro que no homem, pela sua construcção bipede, avulta na região frontal, ao nivel da face, póde nos quadrupedes estar alojada mais atrás e mais abaixo. Assim, não é pela proeminencia do nariz do homem que medimos o desenvolvimento da faculdade alfactiva, e a perfeição desse sentido nos animaes, que nesse ponto nos levam vantagem.

Tomando esse distincto physiologista os corpos callosos como ponto fixo nos cerebros das diversas especies animaes, e procedendo a um exame rigoroso, reconheceu, em opposição á theoria phrenologica, que nos mamiferos, em relação á especie humana, não é a parte anterior do cerebro a que tende a diminuir, e sim a posterior! Segundo Leuret o volume das circumvoluções cerebraes anteriores do carneiro, do cavallo, do boi, &c., é muito consi-

deravel comparativamente ao desenvolvimento da parte correspondente de outros animaes geralmente reconhecidos por mais intelligentes, como sejam o cão, o elephante, e sobre tudo o macaco!

Longet, professor de physiologia da faculdade de Medicina de Paris, vendo a impossibilidade de uma localisação mesmo geral das faculdades intellectuaes, cita a opinião de G. Neumann, que, pelo exame de cincoenta cerebros de alienados, foi induzido a crer que a intelligencia reside na parte posterior da cabeça; opinião que, segundo Cruveilher, encontra forte apoio no facto anatomico muitas vezes observado, que a atrophia do cerebro dos velhos dementes se manifesta nas circumvoluções occipitaes muito mais que nas frontaes. E acrescenta o professor Longet que si lhe fosse grato attribuir aos lóbulos medios as mesmas faculdades attribuidas por Neumann aos lóbulos posteriores, e pelos phrenologistas aos anteriores, não lhe faltaria o apoio das observações. *)

Si a anatomia comparada, e factos pathologicos em numero tão avultado contrarios são á theoria phrenologica, igualmente contrarios se mostram os resultados das repetidas experiencias feitas sobre animaes vivos pelos mais habeis physiologistas do nosso tempo, com o fim de descobrir as funcções do cerebro; e Longet, citando as indagações de Flourens, Bouillaud, e as suas proprias, conclue dizendo: « Até

*) Traité de Physiologie. T. II, p. 111.

o presente a physiologia experimental longe está de ter dado argumento valioso em favor da localisação do instrumento da intelligencia nos lóbulos anteriores do cerebro. » *) Assim, nem a anatomia comparadà, nem a pathologia, nem a physiologia experimental confirmam a doctrina phrenologica mesmo na localisação mais geral das nossas faculdades.

Todos esses factos, que desmentem a phrenologia, não a desenganam, nem impedem que os physiologistas, ainda mesmo os que mais refutam aquella theoria, acreditem ser o cerebro o orgam da intelligencia, e da sua maior ou menor grandeza depender o maior ou menor desenvolvimento das faculdades intellectuaes, sem entrar na indagação da natureza do principio activo que as exerce, e quaes os attributos que lhe são proprios e exclusivos. É verdade que pàra muitos desses perscrutadores da natureza humana o problema já está resolvido, e julgam inutil maior exame; porque o cerebro por si só tudo explica, e d'elle tudo depende. Exactamente como para Condillac todas as faculdades se reduziam a sensações transformadas, todas as idéas eram adventicias, e da sensação tudo sahia. Mas como a physiologica, estudando as funcções do systema nervoso, reconheceu o erro dessa psychologia sensualistica, é de esperar que acabe tambem por reconhecer os seus proprios erros, distinguindo as

*) Ibid. p. 446.

funcções especiaes do cerebro das faculdades proprias do espirito.

A qualificação dada ao cerebro de « orgam da intelligencia » tem duas accepções differentes, segundo os principios philosophicos dos que a empregam. Para alguns, que se não elevam á cima das apparencias, significa o orgam productor de todos os actos intellectuaes e moraes, de cuja acção exclusiva resulta a intelligencia; e Cabanis assim se exprime: « Para se fazer uma idéa justa das operações de que resulta o pensamento, é preciso considerar o cerebro como um orgam particular destinado a produzil-o; do mesmo modo que o estomago e os intestinos são destinados a operar a digestão, e o figado a filtrar a biles. » Para outros mais escrupulosos, e que não vêm a menor similhança entre o producto material dos intestinos e do figado, e os actos de consciencia, o cerebro é apenas o instrumento de cujo concurso necessita o espirito para exercer e revelar as suas diversas faculdades. Os primeiros, não julgando possivel a existencia de outra substancia alêm da material, dando por demonstrado esse ponto, como já ó estava para os materialistas de todos os tempos independentemente da physiologia e da chimica, si não podessem de nenhum modo localisar o entendimento, e convertel-o em uma secreção ou movimento do cerebro, nem por isso deixariam de o considerar como um phenomeno da materia. Os segundos, não limitando a

dependencia que existe entre o espirito e o seu orgam; não definindo o que exclusivamente pertence a um e ao outro. inspiram alguma desconfiança á cerca da sinceridade do timido espiritualismo que professam. Mas como os physiologistas de ambas as escolas concordam em considerar o cerebro como o orgam da intelligencia, salvo o como, vejamos os factos que a essa persuação os induzem. Eil-os:

A prolongada contenção do espirito, a profunda meditação attrai o sangue ao cerebro, e produz insonia e dôres de cabeça. A irritação, a congestão, as lesões do cerebro perturbam o exercicio das faculdades intellectuaes e moraes, ou produzem a estupidez, o delirio e a loucura. Os vicios de conformação do cerebro, certas relações entre o volume e a configuração desse orgam, com a perfeição das faculdades do espirito, são tambem provas em favor dessa opinião.

Para explicação desses factos, que são os mais ponderosos, e aos quaes se reduzem todas as allegações dos physiologistas, basta que o cerebro seja, como é, o orgam onde se concentram todas as impressões necessarias para as nossas multiplices sensações, percepções e sentimentos; pois que todas essas impressões são pelos nervos transmittidas ao cerebro; e que seja além disso o orgam onde se conservem coordenadamente essas impressões, necessarias ao exercicio da memoria, as quaes podem

estar no cerebro sem que d'ellas tenhamos consciencia, como a não temos desse orgam, nem de cousa alguma material; e umas vezes se avivam pela acção propria do orgam, occasionando a memoria espontanea, e outras vezes são revocadas pela determinação da vontade. Essas impressões organicas não são sensações, nem percepções, nem idèas; são simplesmente as condições internas da rememoração das idéas, que do espirito dependem; e qualquer fatiga, lesão, vicio, ou desconcerto do instrumento em que essas impressões se fazem, ou se conservam, apagando, avivando, ou desordenando o seu typo normal, deve infallivelmente impedir, excitar, ou desordenar as sensações, e os actos de memoria que ellas despertam, e por conseguinte perturbar o juizo, o raciocinio, a concepção, e as determinações da vontade; sem que essas faculdades sejam funcções cerebraes.

A physiologia moderna é uma sciencia experimental, que não vive nem progride á custa de hypotheses. Longe vai o tempo em que se fazia do baço o orgam do riso, porque se sente uma dôr nessa viscera depois de uma bôa gargalhada. Quantas experiencias e observações se teem feito para determinar as funcções do cerebro, nenhum resultado positivo teem dado, prestando-se apenas a inducções oppostas. Ora, affirmar só pelas razões á cima mencionadas, que o cerebro é o orgam productor das faculdades intellectuaes e moraes, é dizer que

o ouvido é o orgam da palavra, porque os surdos de nascimento são mudos.

A castração occasiona constantemente um desenvolvimento corporeo alêm do typo normal; impede no homem o crescimento da barba, e faz que a sua voz conserve o accento infantil. Diremos por isso que a parte mutilada é o orgam da barba, do typo do corpo, e do timbre da voz? O mais que se póde dizer é que essa parte influe no apparecimento de taes phenomenos, pela dependencia e synergia das diversas partes do organismo. Mas uma cousa é influir para o apparecimento de certa ordem de phenomenos, e outra cousa é ser o orgam que os produz.

Todas as funcções animaes, todas as secreções dependem da circulação do sangue; todas por conseguinte dependem do coração; mas o coração não é por isso o orgam da secreção da biles, nem o da respiração, nem o do movimento.

Ainda mais; todos os orgãos operam e elaboram de baixo da influencia do systema nervoso: os nervos do movimento, os da sensibilidade, e os da vida puramente organica dependem do cerebro; como as arterias e a circulação do sangue dependem do coração: todos os orgãos dos sentidos externos teem o seu complemento no cerebro: o espirito necessita de nervos para receber impressões externas e organicas, e dar movimento voluntario ao corpo: póde necessitar do cerebro para conservação dessas

impressões e execução das suas determinações voluntarias: o bom estado, uma certa fórma e volume desse orgam, que preside a tantas funcções vitaes, são necessarios tanto para a perfeição da vida organica como da vida animal: as affecções cerebraes hão de infallivelmente alterar a saúde do corpo: podem modificar e perturbar o typo normal das impressões, e por conseguinte das sensações correspondentes, bem como os actos de memoria, e dar occasião á desordem no juizo e nas palavras: póde por conseguinte estar o espirito na dependencia do cerebro, até certo ponto; como o cerebro está na dependencia do coração, pelo sangue que d'elle recebe; como o coração está na dependencia dos pulmões para a oxigenação do sangue; como emfim todos os orgãos do nosso corpo dependem uns dos outros, sem que por isso possamos dizer que o cerebro é o productor da intelligencia.

Uma noticia desagradavel, um desengano, uma palavra offensiva, uma simples percepção, como uma sensação olfactiva, factos que, segundo os phrenólogistas, se operam em pontos diversos do cerebro, suspendem muitas vezes todos os sentidos, todas as faculdades intellectuaes, perturbam as funcções organicas, causam o desmaio, após o qual póde apparecer o delirio; emquanto que muitos factos se apresentam de profundas alterações da massa cerebral, de balas que o atravessam de um lado ao

outro, de pedaços que se lhe tiram, sem a menor desordem das faculdades intellectuaes!

O professor Trousseau cita o caso de um official que, tendo recebido uma bala no cerebro, a qual entrou por uma fonte e sahiu pela outra, e sendo tratado durante tres mezes, gozava da integridade das suas faculdades, e se mostrava espirituoso e alegre. M. Volpian viu um ferido em 1848 que, tendo recebido um bala nas partes anteriores do cerebro, se mostrava na perfeita posse da sua intelligencia durante quatro mezes, e falleceu em consequencia de uma meningite.

Ha incontestavelmente alguma cousa alêm do cerebro, necessaria para explicação dessas faculdades. Ha essa individualidade identica, que assume e reune todas essas faculdades como actos seus proprios, e sem a qual nada perceberiamos, ainda que para o exercicio de algumas de suas faculdades necescite do concurso do cerebro.

Podemos admittir que sirva o cerebro ao espirito como o piano ao artista que n'elle executa a musica que tem na mente, e póde variar o toque e as harmonias, sem poder exceder a capacidade sonora do seu instrumento, que assim limita a idéa e o sentimento do artista.

Quanto á hypothese dos materialistas, que comparam os actos intellectuaes com as funcções do estomago e do figado, e consideram o pensamento como o resultado da acção propria do cerebro, não

a podemos admittir; porque encontra completo desmentimento em tudo o que sabemos da materia, e em nossa propria consciencia, que se distingue de tudo o que é material. Si um orgam podesse pensar e querer, como não saberia elle que exercia esses actos? Si imaginam que o cerebro póde pensar e querer, sem saber que é elle que pensa e quer, do mesmo modo que o estomago digere, e o figado segrega a biles, sem saber o que fazem, e mesmo si existem; respondo com o facto incontestavel que o ser que em nós pensa, sabe que pensa e que existe, e tem consciencia de sua simplicidade e identidade: e não se acha no caso do estomago e do figado e do cerebro que não sabem o que fazem. Por outro lado, o pensamento não é uma materia transformada, ou segregada, a que se reduzem os productos de todos os orgãos.

Mas como todos estes factos não são ignorados dos que os desattendem, examinaremos o valor das provas em favor da opinião que combatemos.

CAPITULO III.

Leis moraes em opposição com a phrenologia. Razões em que se fundam o espiritualismo e o materialismo. Duvida de Locke sobre a identidade da substancia que pensa. Gall parece reconhecer essa identidade, distinguindo as faculdades intellectuaes dos orgãos que as servem.

As pretenções exageradas da theoria organologica, bem como da nova theoria da evolução, parecendo condemnar o homem ao materialismo e ao fatalismo, que repugnam á sua razão, encontram serias objecções não só na psychologia como na moral e na religião, que alguma cousa reconhecem além do organismo, e outros principios proclamam. E a moral e a religião, bem como as razões psychologicas em que se apoiam, são factos humanos, dependentes da natureza intellectual do homem, e tão attendiveis e respeitaveis pelo menos como os factos physicos.

O que seriam com effeito a moral e a religião sem uma alma de natureza tal que podesse sobreviver á decomposição do corpo? Si fatalmente se arrastasse o homem só pelo impulso de alguns cegos instinctos ou inclinações dependentes de orgãos; si elle se não conhecesse livre em suas determinações pessoaes; si nenhum imperio tivesse sobre si mesmo; o que seria, em que se fundaria essa lei moral que o obriga à resistir ás suas paixões, e lhe

serve de guia para julgar as acções proprias e as alheias? Donde lhe viriam as idéas do justo e do injusto, do merito e do demerito, do premio e do castigo? Sem uma alma distincta do corpo, como se geraria em nós a crença e a esperança de uma vida futura, á vista dos effeitos repugnantes da morte, que faz desapparecer diante de nossos olhos as criaturas que amamos? E porque absurdo incomprehensivel orgãos materiaes corruptiveis nos dariam tão sublimes idéas, e nos imporiam o dever de sacrificar por ellas inutilmente os prazeres actuaes e a vida presente? Que estranho organismo é esse, que se julgaria espiritual e livre, sem o ser, e se condemnaria ao soffrimento, ao martyrio, e á morte por amor de uma liberdade illusoria, de uma justiça convencional, e de uma vida futura impossivel?

Si a intima convicção da unidade, da simplicidade e liberdade d'alma, a crença da sua immortalidade, e o conhecimento das leis imperativas da moral são concepções puras da razão, sem fundamento algum no organismo, em opposição com elle, e á verdade das cousas; pois que as temos, e nos servem de guias na vida pratica, essas concepções attestam a existencia do ser que por espiritual e livre se reconhece, e desmentem o materialismo e o fatalismo. Si porêm os phrenologistas se persuadem que todos os nossos juizos e crenças, e as concepções puras da razão dependem de orgãos cerebraes, con-

fessar devem ou que os orgãos nos enganam, ou que elles mesmos dão testemunho da verdade que a theoria desconhece e nega. Tanto em um, como n'outro caso, não nos sendo possivel sahir da nossa natureza intellectual e moral, obrigados somos a admittir como verdade o que nos attesta a consciencia.

Mas materialistas e fatalistas houve no mundo antes do apparecimento da theoria de Gall, e espiritualistas ha, e ha de haver, a despeito da phrenologia, e no numero mesmo dos que a cultivam por curiosidade, e acreditam em algumas de suas indicações e coincidencias, que podem ser exactas, sem auctorizar as conclusões exclusivas que alguns tiram.

Nenhum espiritualista antigo ou moderno pretendeu jámais que não precisa nossa alma neste mundo de olhos para ver e de ouvidos para ouvir; muitos até consideraram o cerebro em geral como indispensavel para o exercicio do pensamento; e da existencia e necessidade desses e de outros orgãos do corpo não sai triumphante o materialismo. Si agora nos dizem que o espirito necessita do cerebro como um orgam multiplice para que possa exercer e revelar diversas especies de pensamentos e de affecções, nem por isso se materializam as faculdades intellectuaes e moraes; e quer se considere o cerebro como um só orgam, quer como uma penca de muitos orgãos, ninguem ficará sendo mais ou menos materialista em proporção do numero de partes em que

nos aprover dividir o cerebro. Ao contrario, essa mesma multiplicidade e variedade de instrumentos, que não sabemos como operam, mais realça a meu ver a unidade e identidade do ser que d'elles se serve, por uma lei providencial que elle ignora, e que não precisa conhecer, nem mesmo saber si taes orgãos existem, para que elle possa exercer as faculdades que lhe são proprias.

Esta questão metaphysica do espirito e da materia, que se apresenta sempre que se trata da natureza do ser que pensa emquanto substancia, depende do modo por que algumas intelligencias especulativas, prescindindo dos attributos com que se distinguem as cousas, concebem ou imaginam em abstracto o ser criado, tanto o espiritual como o material, em relação á idéa de um Ser incriado, necessario, infinito, eterno, que existe por si mesmo, e do qual tudo depende; parecendo então álguns philosophos amorosos da unidade absoluta, que esse Ser incriado é o ser verdadeiro, a substancia unica de todas as cousas, e exclue quaesquer outras substancias mesmo criadas. Mas nessas altas regiões da razão pura, a materia, composta de moleculas, e divisivel, tal como a podemos conceber, bem longe de realizar a idéa de substancia unica e necessaria, parece antes um phenomeno, uma apparencia, uma simples imagem da substancia, uma illusão dos nossos sentidos, em cuja existencia cremos por uma lei do nosso entendimento que nos obriga e referir a uma

causa fóra de nós as sensações que experimentamos, na impossibilidade de as fazer apparecer e desapparecer á nossa vontade.

Note-se porêm que nos sonhos essas mesmas sensações se combinam e se apresentam ao nosso espirito como verdadeiros objectos externos, percebidos no espaço, e nem por isso lhes suppomos existencia alguma real. Assim pois, podemos perceber objectos como externos, sem que substancia alguma material se localise onde se objectivam os phenomenos sensiveis internos, que os constituem. Si esse facto psychologico, que tantas vezes se repete, não prova que as percepções da vigilia sejam tão illusorias como as dos sonhos, das allucinações, e do dilirio, prova pelo menos que podiam ser; porque, como bem diz Gall, as condições internas das percepções são sempre as mesmas, tanto nos sonhos como na vigilia, e bastam para as produzir como si reaes fossem. Somente essas condições internas podem ser outras bem diversas das que elle imagina.

É certo que cremos firmemente na realidade objectiva das percepções da vigilia, pelo regular encadeamento dos phenomenos de que conservamos memoria, e a que ligamos a idéa racional de substancia e de causa externa. Mas a applicação dessa idéa de substancia e de causa a um aggregado de infinitos atomos, póde bem ser tão erronea, tão illusoria como a crença geral que as sensações se operam nos diversos orgãos do corpo onde se fazem

as impressões, e que ellas são as qualidades mesmas das cousas percebidas, postoque a sciencia demonstre o contrario. Si pois se dá essa dupla illusão inevitavel na objectivação das sensações, porque não será igualmente illusoria a referencia da idéa racional de substancia e de causa a esse complexo de phenomenos que chamamos mundo material?

E o que é a materia para os chimicos e naturalistas modernos, que pretendem melhor conhecel-a que os antigos materialistas? O mesmo que era para Epicuro: um aggregado de atomos dos quaes nada sabemos, um enigma como foi sempre. Dizem hoje que não ha materia sem forças, nem forças sem materia; e por forças intendem as propriedades e movimentos dessa supposta substancia. Dizem que separadamente materia e força são duas abstracções sem realidade. Fallam da materia como se fosse sempre a mesma cousa em todos os corpos, e ao mesmo tempo affirmam que o azote, o carbono, o hydrogenio, o oxigenio, o sulphur, o ferro, e todos os corpos simples teem propriedades que lhes são inherentes de toda a eternidade, propriedades inalienaveis, intransmessiveis, immutaveis. Affirmam que uma parcella de ferro, por exemplo, onde quer que se ache, qualquer que seja o composto de que faz parte, se conserva sempre a mesma cousa, e pela decomposição do corpo sai como entrára; e o mesmo dizem dos mais corpos chamados simples, por serem compostos de moleculas homogeneas.

Estas proposições se repetem nos escriptos de Maleschot, de Vogt, de Dubois-Reymont, de L. Büchner, que as auctorizam com as de outros muitos professores de sciencias physicas.

A conclusão que dessas proposições podemos tirar é que não ha uma substancia material unica e primitiva, susceptivel, pelos movimentos de suas moleculas, de tomar fórmas, aspectos e propriedades diversas; mas sim muitas especies de substancias materiaes differentes, irreductiveis, e todas eternas; outros tantos semideoses incriados, productores e organizadores do universo, pelo jogo do acaso, a que chamam necessidade. Mas, quer seja uma e a mesma, quer sejam muitas e differentes, a materia é sempre um aggregado de atomos infinitamente pequenos e imperceptiveis, cuja grandeza, fórma e posição escapa a todas as observações microscopicas, e dos quaes o mais que podemos dizer é que *suppomos* a sua existencia, para a explicação dos phenomenos physico-chimicos. E si a materia não é esse composto de atomos suppostos, não sei o que fica para ser materia, a menos que não sejam as forças mesmas que constituem os corpos.

Por outro lado, propriedades eternas, inalienaveis, intransmessiveis, são permanentes e immutaveis. Como explicaremos então toda essa infinita variedade e successão de cousas, todas essas transformações, todas essas mudanças de propriedades que observamos na natureza?

Diremos que tudo resulta do modo pelo qual se combinam os simples entre si? Mas, si nas diversas combinações chimicas as substancias simples permanecem objectivamente com as mesmas propriedades immutaveis com que entraram, e com que saiem pela decomposição, toda combinação e mudança de propriedade é uma illusão, uma apparencia que não corresponde á realidade das cousas; e si todas as fórmas e propriedades apparentes dos compostos só duram emquanto dura o estado de composição, e são por conseguinte transitorias e mudaveis, tambem as propriedades apparentes dos simples só duram emquanto dura o estado de simplicidade, e são tão mudaveis e transitorias como aquellas, e tanto umas como outras dependentes do nosso modo de sentir.

Para a sciencia de observação, á que estamos condemnados neste mundo, não a ver como as cousas realmente são, mas como ellas se nos apresentam pela acção dos nossos sentidos, e sobre o que se apoiam as nossas inducções e conjecturas, a materia, ou antes o corpo, unica cousa que percebemos pelos sentidos, se nos apresenta como estenso, divisivel, inerte, sujeito a uma continua mudança pela acção de certos agentes imponderaveis e de certos movimentos, sem os quaes a chimica nada explica.

O espirito, ao contrario, se revela a si mesmo, na consciencia de seus actos, como simples, identico,

activo, sensivel, intelligente e livre em suas determinações, elevando-se pela razão ao conhecimento das leis do universo, e do Ser eterno, causa necessaria de quem depende. Assim, o ser que pensa e quer, pela consciencia dos seus attributos, se distingue com a maior evidencia possivel da natureza corporea, objecto dos seus sentidos, e se julga, com razão, de uma natureza substancial diversa. Sahir destes factos, reduzir o ser que pensa á supposta substancia material, é sahir da observação, exceder os limites da inducção, desprezar o testemunho irrefragavel da consciencia, sem a qual nada percebemos, para desvairar no mundo das hypotheses, onde se encontram tão differentes e oppostos systemas, sem que a razão se dê por satisfeita com nenhum.

Comprehendemos que, por analogia do que observamos e imaginamos no mundo physico, e pelo modo que concebemos a substancia em abstracto, se apresente ao espirito especulativo a duvida si a unidade e identidade da consciencia demonstra evidentemente a unidade e identidade da substancia que pensa, ou si essa consciencia se póde ligar a um ser composto e vario, de modo que os phenomenos de consciencia, posto sejam differentes dos phenomenos physicos, possam comtudo emanar da mesma substancia daquelles. Duvida que se póde apresentar comeffeito por não termos, nem podermos ter neste mundo um conhecimento immediato da substancia pura, poisque só conhecemos

e distinguimos os seres pelas suas propriedades e attributos, em relação ao nosso modo de perceber. E por essa impossibilidade, e modos diversos de conceber a substancia, resultam os diversos systemas de espiritualismo, de materialismo, de panteismo, de eclectismo, e de scepticismo.

Entre os philosophos eminentes que se não decidem categoricamente, mas alguma duvida exprimem a este respeito, se apresenta Locke com argumentos que nos não parecem tão formidaveis e insoluveis como aos que os reproduzem por modos diversos.

Reconhece Locke a identidade pessoal do ser que pensa, e diz que só consiste na identidade da consciencia, e não na da substancia, que elle cuida poder ser comeffeito uma mesma substancia immaterial, ou uma substancia composta e fluente, por conseguinte sem identidade real. Reduzindo assim a identidade do ser que pensa exlusivamente á consciencia phenomenal, pergunta, si alèm disso é precisa e absolutamente a mesma substancia? O que claramente se reduz a perguntar, si a unidade e identidade pessoal da consciencia attesta evidentemente a existencia de uma substancia espiritual que pensa; ou si essa consciencia é um phenomeno que se póde ligar a um composto de substancias materiaes. Como se vê, é a questão mesma da espiritualidade ou materialidade d'alma.

Locke responde que « poucas pessoas se julgariam com direito de duvidar da identidade da substancia,

si as percepções, com a consciencia que d'ellas temos em nós mesmos, fossem sempre presentes ao espirito, em virtude do que a mesma cousa pensante seria sempre scientemente presente, e pareceria evidentemente a mesma para si mesma. Mas, diz elle, o que offerece alguma difficuldade neste ponto é que esta consciencia é sempre interrompida pelo esquecimento, não havendo um só momento da nossa vida no qual presente seja ao nosso espirito todo o encadeamento das acções que temos feito: que as pessoas dotadas da maior memoria perdem de vista uma parte das suas acções, emquanto consideram outras, e durante a maior parte da nossa vida, em vez de reflectirmos sobre o nosso eu passado, só nos occupamos com os nossos pensamentos presentes; e que emfim em um profundo somno nenhum pensamento absolutamente temos, ou pelo menos nenhum que acompanhado seja dessa consciencia que distingue os que tivemos na vigilia.» E assim conclue: «Ora, como em todos estes casos o sentimento que temos de nós mesmos é interrompido, e nos perdemos de vista em relação ao passado. podemos duvidar si somos sempre a mesma cousa que pensa.» *)

Parece-nos que Locke confunde, por espirito de systema, a consciencia da unidade e identidade do ser que pensa com a memoria das diversas percepções e actos successivos do espirito. O reapparecimento das percepções passadas, e o reconheci-

*) De l'Entendement Humain. L. II, Capit. XXVII. § 10.

mento da nossa parte de que já outr'ora as tivemos, constituem a memoria; e é esse reconhecimento da nossa existencia no passado que prova a identidade do ser pensante, e não a presença contínua das percepções e actos passados perante a consciencia.

A indefectibilidade da memoria, que Locke exige para que *poucos* podessem duvidar da identidade da substancia, e que não bastaria talvez para evitar as duvidas desses *poucos*, é inteiramente impossivel no estado actual do espirito humano, cujas faculdades são limitadas, e cujos actos, sendo tantos, tão varios e successivos, não lhe podem ser todos presentes a um tempo, e a cada instante de sua existencia, continuamente solicitada a novos actos, que lhe impedem de dar particular attenção a cada um d'elles, e a marcar o tempo e a ordem da sua successão. O espirito humano não tem por faculdade exclusiva o rememorar o passado, que só lhe serve para o guiar na pratica da vida presente, e para as previsões do seu futuro; e desse passado sabe elle sempre quanto basta para não duvidar da sua identidade real. Além disso, inutil seria a prova exigida pelo philosopho; porque, quando mesmo a memoria fosse tão completa e vivaz que reproduzisse sem omissão todo o encadeamento dos nossos actos passados, perturbando assim os presentes, nem por isso daria ella maior demonstração da identidade da substancia que pensa, do que a consciencia mesma

da identidade do eu em relação a essa serie mais ou menos interrompida de pensamentos e acções passadas. E si alguem concebe que uma substancia composta e fluente possa produzir e transmittir á que lhe succede uma serie interpolada de actos de consciencia, igualmente conceberia que a podesse produzir e transmittir sem interrupção alguma; pelo que de nada serveria essa prova.

Admittindo-se mesmo a suspensão completa da consciencia no profundo somno sem sonho, o que parece duvidoso, essa suspensão não destróe a identidade pessoal, que Locke e todos reconhecem; por conseguinte nada depõe tambem contra a identidade da substancia; quando muito só prova que lhe faltam nesse estado impressões que despertem a consciencia, ou que a substancia que pensa se concentra para axercer outros actos, que não sendo da vida de relação, dispensam essa consciencia.

Como a acção d'alma sobre o corpo é um facto incontestavel, postoque não tenhamos consciencia do modo pelo qual se exerce essa acção, que clara se patenteia nos movimentos voluntarios, na precisão e presteza machinal que o pianista consegue dar a seus dedos, e nos effeitos das paixões que se estendem a todo o organismo, modificando as suas funcções, algumas vezes produzindo molestias, outras vezes curando-as: como a vida continúa durante o profundo somno, reparando as perdas da vigilia: não podemos affirmar que nesse estado de repouso

da vida exterior suspensa fique qualquer acção d'alma: podendo ser, como a muitos parece provavel, que d'ella dependa a vida interior, segundo a opinião do grande physiologista Stahl, que considerava a vida como o resultado dos esforços conservadores d'alma. Mas não necessitamos recorrer a essa opinião para sustentar a permanencia do espirito no repouso da consciencia.

Diz Locke que « a duvida sobre a identidade da substancia, por mais razoavel ou desarazoavel que seja, não interessa de modo algum á identidade da pessôa, pois que se trata de saber o que constitue a mesma pessôa, e não si é precisamente a mesma substancia que pensa sempre na mesma pessôa. » *)

Si Locke, para não desmentir a sua theoria da origem das idéas, sacrifica a espiritualidade d'alma, declarando que todas as substancias nos são desconhecidas, que nenhuma idéa temos da substancia: não nos obriga a razão a fazer outro tanto. As duas questões, a da identidade pessoal, que elle reconhece e proclama com todo o genero humano, e a da identidade da substancia, que elle declina e põe em duvida, são inseparaveis e dependentes; e o que mais nos interessa saber é justamente si não somos victimas de uma illusão a respeito dessa identidade de substancia, ou si a consciencia da identidade pessoal é um phenomeno que se póde ligar a um composto material e dissoluvel. Questão

*) De l'Entendement Humain. L. II, Cap. XXVII, § 10.

por conseguinte da mais alta importancia e essensialmente philosophica; e Locke auctoriza o segundo modo de ver, dizendo: « Differentes substancias podem ser unidas em uma só pessôa por meio da mesma consciencia de que tomem parte; do mesmo modo que differentes corpos se unem pela mesma vida em um só animal, cuja identidade se conserva pela identidade da mesma vida contínua, apezar da mudança de substancia. » *)

Esse argumento de paridade é simplesmente uma petição de principio, que dá como prova o que está em questão; por conseguinte sem valor algum. Si a identidade do mesmo animal não resulta das substancias varias que o nutrem, e que entram e saiem n' um contínuo moto, indifferentes a qualquer transformação que experimentam no corpo vivo; si essa identidade não-obstante se conserva desde o germen até a morte, pela unidade da mesma vida contínua; a conclusão logica seria que, mesmo sem consciencia de sua identidade pessoal, essa vida contínua, que dá á materia bruta uma determinada organisação, renovando-a continuamente, é alguma cousa real, um elemento activo, distincto da materia, que se submette á sua acção.

Quando vemos que na cyncope se mantêm a vida, apezar da suspensão das funcções organicas; que ella permanece, apezar de lesões de orgãos importantes, e da mutilação do cerebro, e que cessa

*) De l' Entendement. L. II, Capit. XXVII, § 10.

repentinamente por uma picada n'um ponto da medula alongada, facto conhecido por Galeno, e demonstrado nos nossos dias por Flourens; não podemos deixar de reconhecer, si outras razões nos faltassem, que a vida não é um phenomeno da materia, nem o resultado da acção conjuncta dos orgãos; mas sim que essa acção e todo o organismo é uma producção da vida, que n'um ponto se fixa, donde erradia a sua acção a todos os orgãos; e a decomposição do corpo, pela separação da vida, é mais uma prova evidente que as substancias materiaes, entregues ás leis physicas e chimicas, jamais se organizariam, jamais constituiriam um individuo animal ou vegetal; pois que essas substancias nem sequer se conservam organizadas quando lhes falta a vida que as tirou do seu estado bruto, para o qual tendem sempre a voltar.

Quanto á possibilidade que diversas substancias se unam em uma só pessôa por meio de uma mesma consciencia de que tomem parte, é uma hypothese contradictoria; tanto porque se faz dessa consciencia alguma cousa que se póde indifferentemente ligar a varias substancias mudaveis, continuando ella a ser sempre a mesma cousa, como pelo exemplo mesmo da vida. A identidade do eu conscio de seus actos não se póde conceber como um effeito ou modo de ser de substancias diversas sem consciencia e sem identidade. Locke mesmo declara ser isso « o maior absurdo; porque, diz elle, partes

de materia que não pensam, por mais estreitamente que se liguem, não podem adquirir por esse meio sinão uma nova relação local, que consiste em uma nova posição de suas diversas partes; e não é possivel que isso lhes communique o pensamento. » *)

O que admira é que, declarando Locke em um capitulo ser isso « impossivel e absurdo, » admittisse em outro a hypothese contraria como possivel, e se mostrasse duvidoso!

Em conclusão; do mesmo modo que para o ser real que pensa não ha, nem póde haver demonstração mais evidente da sua existencia do que o acto mesmo de pensar; assim não ha, nem póde haver demonstração mais evidente da unidade e identidade de sua substancia do que a propria consciencia dessa unidade e identidade, no meio da variedade e successão de seus actos. A consciencia, direi, é a evidencia mesma da existencia real do ser que se conhece existir com todos os attributos de que é conscio, entre os quaes a unidade e identidade; é para nós a primeira, e a condição de todas as evidencias, e diante dessa evidencia desapparecem as duvidas de Locke, o scepticismo de Hume e de Kant, as pretenções do naturalismo allemão, e o materialismo que se póde deduzir da phrenologia.

Talvez que alguns phrenologistas sejam materialistas, como Broussais; Gall, porêm, repelle essa

*) De l'Entendement. L. IV. Cap. X. §. 16.

accusação, dizendo: « Chamo orgam a condição material que torna possivel a manifestação de uma faculdade. Os musculos e os ossos são condições materiaes do movimento, mas não a faculdade que produz o movimento. O complexo da organisação do olho é condição material da vista, mas não é a faculdade de ver. Chamo orgam d'alma a condição material que torna possivel a manifestação de uma qualidade moral, ou de uma faculdade intellectual. Digo que o homem nesta vida pensa e quer por meio do cerebro; mas si disso concluem que o ser que quer e pensa é o cerebro, ou que o cerebro é o ser que pensa e quer é como si dicessem que os musculos são a faculdade de mover, e que o orgam da vista e a faculdade de ver é uma e a mesma cousa. Em ambos os casos confundem a faculdade com os orgãos, e os orgãos com a faculdade; erro tanto mais imperdoavel, quanto ja frequentes vezes tem sido commettido e rectificado. São Thomaz assim responde aos que confundem a faculdade com o seu instrumento: « Postoque não seja o espirito uma faculdade corporea, as funcções do espirito taes como a memoria, o pensamento, e a imaginação não se manifestam sem o adjuctorio de orgãos corporeos. Eis porque, quando por qualquer desarranjo não podem os orgãos exercer a sua actividade, tambem se desarranjam as funcções do espirito. » *)

*) Functions du Cerveaux. T. 1. pag. 232.

Não cremos que haja alguem que confunda as faculdades com os orgãos; mas ha muitos que, posto façam essa distincção verbal, consideram comtudo as faculdades como attributos dos orgãos.

Mais adiante diz Gall, concluindo o seu capitulo: « Quanto a mim, não existe sinão *um só principio* que vê, sente, gosta, ouve e tateia, e que pensa e quer. Mas para que esse principio adquira a consciencia da luz e do som, para que elle possa sentir, gostar e tocar; para que possa manifestar as suas differentes especies de pensamentos e de inclinações, necessita de diversos instrumentos materiaes, sem os quaes impossivel lhe fôra o exercicio de todas essas faculdades. Resulta desta discussão que os que me accusam de materialismo, porque considero as condições materiaes como indispensaveis ao exercicio das faculdades d'alma, confundem essas faculdades com os instrumentos por meio das quaes ellas operam. » *)

Como se vê, não quer o professor que o tomem por materialista, postoque nesse ponto se não mostre muito coherente; e em outra occasião, cheio de espanto pelos prodigios do Criador, que em uma circumferencia de cerca vinte polegadas encerrou todas as condições dos conhecimentos humanos, exclama: « Deos e o Cerebro, e nada mais que Deos e o Cerebro! » Mas não devemos entender litteralmente a expressão do enthusiasmo do physiologista,

*) Functions du Cerveaux. T. I. pag. 211.

que de certo não estava persuadido, nem podia ter a pretenção de nos persuadir, que Deos só criasse cerebros sem corpos, e que todo este immenso universo se reduz a cerebros, ou a uma producção do cerebro.

Como o physiologista faz, com São Thomaz, uma distincção entre as faculdades e os orgãos que as servem, e falla de um *principio unico* que pensa e quer, postoque se não explique sobre a natureza substancial desse principio, devemos crer que elle reconhece a sua existencia distincta da substancia do cerebro; pouco importa que elle completamente se esqueça desse principio unico quando separa as suas faculdades e as distribue pelas differentes partes do cerebro, constituindo-as em potencias distinctas.

Alèm disso, proclama o phrenologista a existencia de Deos, attestada pela presença de um orgam que não mente, e teve a fortuna de descobrir tambem um orgam especial para a metaphysica, que nos eleva ao mundo da razão, e nos faz crer na existencia de uma alma espiritual. Não é pois provavel que em sua consciencia recusasse esse testemunho organico, e suppozesse uns orgãos mais fidedignos que outros, tendo todos a mesma origem divina. E si os seus successores estão em desacordo sobre as verdadeiras attribuições desses orgãos, tanto peior para a organologia, que não satisfaz nem mesmo ao materialismo, porque admitte faculdades e instinctos innatos, com fins previstos e determi-

nados pelo Criador; e isso desconcerta aquelle systema, que prefere o acaso e a cega necessidade, que obra sem fim nem plano, a uma Intelligencia suprema reguladora do Universo; por isso, para não indispor os materialistas contra a phrenologia, teve Spurzheim o cuidado de mudar os attributos dos orgãos consagrados pelo mestre á existencia de Deos e á metaphysica.

CAPITULO IV

Considerações sobre o fatalismo e a liberdade humana.

Si o materialismo não é uma consequencia infallivel do systema organologico, graças a essa distincção entre as faculdades de um só princio que pensa e os instrumentos materiaes que as servem; estará no mesmo caso o fatalismo deduzido da exclusiva e imperiosa influencia dos orgãos, que annulla qualquer supposta liberdade, e tira á ordem moral a sua principal base?

O fatalismo não é uma doctrina nova no mundo, nem tira a sua origem do conhecimento moral e physico do homem; elle se sustenta independente disso. Varias especies ha de fatalismo, segundo as diversas razões que o fundamentam. Ha o fatalismo religioso dos que oppoem á liberdade humana a presiencia divina, e sacrificam aquella a esta. Segundo esses theologos a omnipotencia de Deos exclue qualquer outro poder. Tudo foi por Deos ordenado e previsto, e não póde haver livre arbitrio de criatura que contrarie os infalliveis decretos da Providencia. Entre o fatalismo religioso da Grecia e o nosso a differença consiste em que cego e inexoravel era o destino á que se curvavam até os deoses de Homero, e previdente e justo é o Deos que ado-

ramos. Muito se parece com aquelle fatalismo o dos materialistas modernos, fundado na necessidade e immutabilidade das leis da natureza.

Ha o fatalismo logico dos que, confundindo a vontade com os desejos, derivam todos os nossos actos dos motivos que os provocam, e estes motivos de faculdades que necessariamente operam, e os suggerem, independentemente da nossa vontade; e concluem que toda e qualquer acção humana é rigorosamente determinada pelo motivo que prevalece, e que a liberdade da escolha é uma illusão proveniente da lucta dos diversos motivos, até que predomine o mais forte.

Ha o fatalismo dos eclécticos, que distinguem perfeitamente a vontade do desejo, o poder de querer do poder de obrar, que muitas vezes nos falta; e reconhecem que temos com effeito uma liberdade de escolha e de determinação, uma livre vontade, mas por tal modo limitada pelos meios de execução, que não contraría a ordem prescripta pela Providencia, que em sua sabedoria conciliou essa liberdade moral com os seus infalliveis planos.

Ha ainda um fatalismo vulgar dos que, ignaros das opiniões dos philosophos, se regulam por alguns factos, e acreditam na influencia da sina e do destino.

Assim pois, não é o fatalismo partilha exclusiva de nenhum systema; todas as doctrinas e crenças mais ou menos o professam, e os que combatem uma

especie de fatalismo muitas vezes caiem em outra. A phrenologia nada mais fez neste ponto do que fornecer novos argumentos em favor do fatalismo de qualquer especie que seja.

Accusado Gall por essa consequencia do seu systema, em opposição á convicção geral da liberdade humana, em vez de se defender, como o fez em relação ao materialismo, e podendo mesmo defender-se com algumas reservas que julgou conciliaveis com o seu systema, aceita a accusação, e assim se exprime: « Ninguem póde dar-se a existencia a si mesmo; ninguem póde escolher a epocha, o clima, a nação em que virá ao mundo; ninguem póde estabelecer os usos, os costumes, as leis, a fórma de governo, a religião, os preconceitos, as superstições que o receberam desde o seu nascimento; ninguem póde dizer: serei servo ou amo, primogenito ou mais moço, terei uma saúde vigorosa ou debil, serei homem ou mulher, terei este ou aquelle temperamento, tal inclinação ou tal talento, serei parvo, idiota, estupido, intelligente, homem de engenho, colerico, ou prudente, de um natural docil, ou phrenetico, cobarde, ou propenso á volupia, submisso, ou independente; ninguem póde determinar a prudencia ou os disparates dos seus preceptores; os exemplos perniciosos ou vantajosos que se lhe apresentarão; o resultado das relações e dos casos furtuitos; a influencia que terão sobre elle as cousas exteriores; o estado de seus páes

e o seu proprio; a origem das irritações que experimentarão seus desejos e paixões. Pois que a organisação primitiva, o sexo, a idade, o temperamento, a educação, o clima, a fórma de governo, a religião, os preconceitos, as superstições, &c., exercem a mais decisiva influencia nos nossos sentimentos, nas nossas idéas, nos nossos juizos, nas determinações da nossa vontade, na natureza e força das nossas inclinações e dos nossos talentos, por conseguinte sobre os primeiros moveis das nossas acções; força é confessar que, *em muitos* dos mais importantes momentos da vida, se acha o homem submettido ao imperio do destino, que ora o fixa ao escolho como uma ostra inerte, ora o eleva em turbilhão como a poeira. Não admira pois que os sabios da Grecia, das Indias, da China, do Japão, os Christãos do Oriente e do Occidente, e os Musulmanos ligassem ás suas doctrinas essa especie de fatalismo. » *)

Dest' arte não repelle o phrenologista o fatalismo que logicamente se deduz da sua doctrina.

Mas note-se a prudencia com que diz: « *em muitos* dos mais importantes momentos da vida se acha o homem sujeito ao imperio do destino; » e não ousou dizer: « em todos os momentos! » Além disso, salva a moral em outro logar, reconhecendo uma vontade humana, sem orgam especial, e uma liberdade moral, postoque mal definida, e que, segundo elle, resulta

*) Fontions du cerveàux. T. I, pag. 246 248.

do concurso da acção de muitas faculdades superiores. Concepção erronea, ou pelo menos expressão incorrecta; porque de faculdades que não são livres, não póde resultar liberdade alguma. Essas faculdades só apresentam motivos diversos para que a vontade escolha, e se determine livremente; e essa livre escolha, entre as cousas que se apresentam como possiveis, é um facto de que temos consciencia; e parece que Gall o reconhece, na distincção que faz entre os desejos e a vontade. Eis as suas palavras:

« Ha tantas especies de desejos, de inclinações e de paixões quantas ha de forças fundamentaes. A *vontade é uma.* Os desejos, as inclinações e as paixões são o resultado da acção das forças fundamentaes separadas; a vontade é o resultado da acção simultanea das forças intellectuaes superiores; ella suppõe attenção, reflexão, comparação e juizo. A vontade muitas vezes se acha em opposição directa aos desejos, ás inclinações e paixões. Em circumstancias iguaes os desejos e paixões prevalecerão no homem grosseiro; a vontade triumphará no homem culto. O bruto, o homem violentamente agitado, o idiota, o maniaco teem desejos e paixões ardentes, e quasi nenhuma vontade. As acções do individuo que não escuta sinão os seus desejos e suas paixões são faceis de prever, e de calcular. por pouco que se conheça a sua organisação. As daterminações da vontade, ao contrario, não podem

ser previstas com alguma verosimilhança, sinão pelo exame profundo da somma e da natureza dos motivos fornecidos parte pela organisação, parte pelo mundo exterior. as conveniencias, a moral, a religião, a legislação, a ordem social, e o bem da sociedade. Bastam estas observações para estabelecer a differença que existe entre os desejos, as inclinações, as paixões, e a vontade ou *liberdade*, e para fazer comprehender ao leitor que não póde haver orgam especial para a vontade, ou livre arbitrio. » *)

Esta distincção entre os desejos e a vontade prova que Gall era um observador fino e sincero, postoque systematico.

Spurzheim tambem reconhece a liberdade humana, e assim se exprime: « A doctrina das disposições innatas não estabelece a irresistibilidade das acções. Sem os musculos das pernas não as póde o homem mover; mas os instrumentos do movimento não arrastam a necessidade de andar. É a *vontade* que preside ao uso do apparelho muscular. O mesmo acontece com todas as acções do homem, postoque involuntarias sejam as suas inclinações. Assim, emquanto o homem é capaz de conhecer os motivos, e conserva a influencia da vontade sobre os orgãos do movimento, elle é livre e responsavel de suas acções Qualquer pessôa razoavel se lembra de ter tido inclinações que combatteu por differentes

*) Fontions du Cerveaux. T. VI. pag. 428.

motivos. O homem no estado de saude é livre e responsavel por suas acções. » *)

Reconhecendo por este modo os physiologistas uma livre vontade, que não confessam por simples condescendencia, embora a façam resultado de faculdades que a não podem dar, e declarando que a vontade, ou livre arbitrio, não depende de um orgam especial, e não podendo essa livre vontade deixar de ser acto de alguma potencia, faculdade de algum sujeito, determinação de algum ser activo que realmente existe, nada nos impede de attribuir essa vontade ao espirito mesmo, considerando-a como um acto proprio de sua livre actividade no meio da fatalidade que o cerca, e com que lucta, ainda que vencido seja por ella. Tanto mais que a vontade é o que mais caracteriza a personalidade humana, e lhe dá n'ella mesma a primeira idéa de potencia e de causa, á que pela razão se liga a idéa de substancia; porque a causa é a substancia em acção.

Deste modo não será a phrenologia mais fatalista que qualquer outra doctrina religiosa ou philosophica que concilia a necessidade com a liberdade humana. Essa liberdade que caracteriza a vontade, definida nos seus devidos termos, é um facto de consciencia que tem a necessaria evidencia em si mesmo, dispensa qualquer outra demonstração, e destroe todos os argumentos que a negam. Não

*) Obs. pag. 345 e 346.

consiste a liberdade em obrar sem razão, ou sem motivo; mas em obrar por determinação propria, segundo a sua propria razão.

Por felicidade da moral e da ordem social, que na liberdade se apoiam, os fatalistas de todas as especies, e principalmente os theoricos, julgam, deliberam, escolhem, e obram como si fossem perfeitamente livres, e senhores de suas acções; procuram instruir-se com as lições do passado, conspiram contra os males presentes, promettem e legislam para o futuro; como si o passado podesse ter sido outro, como si o presente dependesse de sua livre vontade, e o futuro de suas previsões.

O fatalismo musulmano, fatalismo de um povo inteiro, base de sua religião, não impediu as grandes conquistas dos Arabes, nem o rapido desenvolvimento dessa prodigiosa civilisação do imperio dos Califas, de que tanto se aproveitou a Europa christã. Hoje se attribue á indolencia do fatalismo musulmano a decadencia do imperio turco; como si elle se não erguesse com essa mesma crença em toda a sua força primitiva que lhe deu vida e gloria. Esquecem-se esses politicos que outras nações antigas tambem cahiram com diversas instituições e crenças; esquecem-se que do mesmo modo decahiram do seu brilho e grandeza outras nações modernas, filhas do christianismo, tanto republicas livres como dispoticas monarchias, e que tudo degenera, tudo passa, tudo acaba, que não ha estabilidade alguma

nas instituições humanas, e que do mesmo modo cedo ou tarde cahirão do apogeo da gloria essas grandes nações que hoje tanto se ufanam de sua sabedoria, tanto exaltam os seus progressos materiaes, e tanto abusam do seu poder.

A ordem providencial de todas as cousas pesa invencivelmente sobre nós, ainda que pela vontade lhe resistamos. Mas para a ordem moral e social, que tambem faz parte da ordem providencial, basta essa resistencia voluntaria, basta a consciencia de que podemos resolver-nos por nós mesmos, que certos actos dependem da nossa livre determinação, e que por elles somos responsaveis. Os animaes sem essa consciencia moral, sem essa imputabilidade, nós os punimos e corrigimos, na esperança que o temor do castigo vença de algum modo as suas inclinações naturaes. Quem se não reprova, quem se não reprehende, quem se não irrita contra si mesmo quando alguma acção pratíca inconsideramente, de que algum mal resulta? Quem não promette a si mesmo, e não jura ser mais acautelado para o futuro? E quem não recai ás vezes nos mesmos erros, e não é levado pelas circumstancias imprevistas, e mesmo previstas?

Não creio que seja por maior gloria de Deos e respeito á sua omnipotencia, que muitos, principalmente materialistas negam a liberdade humana; sinão porque essa liberdade contraría um pouco a concepção da fatalidade absoluta das leis geraes da

natureza. Mas si pela razão e pela fé temos por incontestavel verdade a presciencia divina, nem por isso podemos negar a liberdade humana, por mais inconciliaveis que pareçam as duas verdades, uma de razão pura, e outra de facto, attestada pela consciencia.

Atormentava-me outr'ora esse problema da presciencia divina e da liberdade humana, não me dando por satisfeito com o que sobre esse assumpto tinha eu lido em alguns philosophos, talvez por fraqueza de minha penetração; e conscio de que só de mim dependiam as minhas livres determinações, attribuia-me não só o poder de querer livremente, como tambem o poder de obrar postoque mui limitado pela ordem natural das cousas, sendo certo que o mais das vezes nos resolvemos á vista das circumstancias, e das possibilidades que se nos offerecem. Entendia eu então que, tendo essa liberdade entrado nos planos da Providencia para complemento da sua maravilhosa criação, e condição indispensavel da ordem moral, podia o Criador ter deixado ao nosso arbitrio os incidentes do nosso destino, quanto fosse sufficiente para nos dar algum merito, sem que podessemos jamais alterar a ordem prescripta; e que si isso implicava imprevidencia nos casos accidentes e indifferentes, não seria essa imprevidencia incompativel com a sabedoria e bondade do Criador, que assim o tinha ordenado.

Assim pensava eu, quando, achando-me em París em 1834, ouvi contar maravilhas da celebre Le-

normand, que dizia o futuro de quantos a consultavam, e havia predito factos notaveis da vida de Napoleão I, na epocha da sua grandeza, e como acabaria o heroe os seus dias em uma ilha no meio do Oceano; o que deu motivo a que ella fosse perseguida. Pareceu-me a narração exagerada passando de bocca em bocca, por esse amor do maravilhoso que caracteriza a natureza humana, e que nos leva ás vezes a conhecer a verdade pelo aspecto mesmo extraordinario e poetico com que ella se nos apresenta. Mas tantos casos recentes de predicções realizadas me referiram pessôas conhecidas, e não mais credulas do que eu, que afinal me resolvi a ir por mera curiosidade consultar a sibylla moderna; bem persuadido que a sua videncia não passaria de algumas vagas generalidades para ganhar a vida; não admittindo eu de modo algum que ella podesse prever factos por tal modo definidos que resolvesse a minha incredulidade.

Morava ella na rua Tournon N° 3. Lá fui. Dei-lhe a devida esportula. Arrumou ella o jogo segundo as regras da cartomancia. Dice-me que, por uma resolução repentina por mim tomada, deixaria eu París no fim daquelle anno, e outras cousas que me aconteceriam depois; e postoque me não parecessem provaveis alguns dos seus prenuncios, todos se realizaram! Entre as cousas que brevemente me occorreriam, a que mais impressão me causou foi, o annunciar-me ella que naquelle mesmo

anno eu veria um joven amigo meu, que viria do interior do meu paiz, e me traria uma carta, noticiando-me o casamenento de um amigo e collega de estudos, e a morte de uma senhora em cuja casa eu brincava na minha infancia. Como então me parecessem vagas todas aquellas professias, e grande era a minha incredulidade, perguntei a cartomente: E quando chegará esse joven? « Daqui a dous mezes, respondeu ella, em tal mez, e em tal dia.» Exactamente desse dia? incisti eu. « Exactamente nesse dia, » replicou ella.

Deixando a sybilla, communiquei as suas predicções aos meus dous intimos amigos e companheiros de casa, os Senhores Torres-Homem e Porto-alegre,*) que, tendo-a já consultado, me induziram a ir repetir a experiencia, e escrevi a data annunciada. No dia marcado chegou a París o meu amigo Dr Pereira da Silva, tão estimado hoje pelos seus trabalhos historicos e litterarios, e que então pouco mais teria de 17 annos. Dice-me que vinha do interior da Provincia do Rio de Janeiro, onde morava, e só se demorara na capital poucos dias á espera que partisse o navio. Entregou-me uma carta contendo comeffeito as noticias preditas. A data dessa carta era posterior a da previsão. Tudo estava no futuro quando foi previsto em logar tão distante! Ora si, como diz o proverbio, casamento e mortalha no céo se talha, no mesmo caso não parece estar

*) Os illustres Srs. Visconde de Inhomerim Barão de Sancto Angelo

o escrever uma carta sem importancia, e que depende da livre vontade de quem a escreve. Entretanto isso mesmo a Lenormand previu, bem como o dia fixo da chegada do seu portador, vindo de tão longe, com uma viagem de mais de quarenta dias a través do largo oceano.

Ainda mesmo que se admitta a fatalidade absoluta, não ha a menor relação de causalidade entre a necessidade infallivel dos factos e uma faculdade humana adivinhatoria, que se manifesta sem conhecimento da acção das leis universaes, em vitude das quaes se vejam os factos á priori. Entretanto si uma criatura humana dá ás vezes provas incontestaveis de tão espantosa faculdade, como ousaremos nós negar a presciencia do Auctor de todas as cousas, que conhece a acção contínua das suas proprias leis? Creio que tudo é, e tudo será como está previsto por Deos; e affirmo que sou livre!

Faltarei á logica? Mas a logica não me mostra a verdade dos factos, nem a verdade dos principios, e não me ensina por conseguinte a sacrificar uma verdade a outra verdade, só porque inconciliaveis me pareçam. Ha muitas verdades mesmo na ordem dos factos que nos parecem inconciliaveis e incomprehensiveis, não porque realmente o sejam, mas porque mui limitada é a sciencia humana. A lucidez dos somnambulos contradiz a physiologia e a psychologia, e o passaro que vôa, e aos ares se remonta por um impulso proprio, contradiz a generalidade da

lei dos graves, á que fica sujeito o seu corpo inerte, quando fèrido cai sobre a terra. Entretanto esses e outros muitos factos coexistem, postoque os não expliquemos satisfactoriamente pelos mesmos principios e leis. Si a liberdade humana nos parece em opposição manifesta com a presciencia divina, ou com o axioma que — todo effeito deve ter uma causa, e que a vontade humana, determinando-se por um motivo, que é a causa de sua acção, não se determina por conseguinte livremente; — é porque não sabemos em que consiste essa presciencia, quaes os limites da livre vontade, e qual o valor desse axioma applicado ao espirito.

Essa livre vontade que cada criatura humana reconhece em si, e de que faz uso mesmo negando-a, tem a meu ver uma razão mais alta que a ordem moral que n'ella se funda, e de que ella é condição neste mundo. Não póde haver na criatura potencia alguma que não venha do seu Criador, e que Elle mesmo não tenha em toda a sua plenitude; e pois que o homem é livre em suas determinações voluntarias, essa livre vontade nos demonstra que Deos, postoque se guie pela sua absoluta sabedoria, foi livre em criar o mundo, e que essa ordem physica e universal, por mais necessaria e infallivel que nos pareça, depende de sua omnipotencia, e só se sustenta pela sua livre vontade; do que poderiamos duvidar, si não achassemos em nós mesmos uma vontade livre como causa efficiente dos nossos

actos moraes em relação á fatalidade que nos rodeia; como nenhuma idéa teriamos da sua infinita sabedoria e providencia sem a razão que nos aclara, tanto na contemplação das verdades absoludas, como nas de facto. Assim, a livre vontade, que é a essencia mesma do nosso ser espiritual, o que o constitue potencia substancial, tanto como a razão nos distingue de todos os mais seres, que cegamente obedecem ás leis a que foram sujeitos.

Digo que a livre vontade é a essencia do nosso ser espiritual, porque pelas sensações e percepções nos reconhecemos subjugados por uma acção ou causa estranha, que tem o seu instrumento no nosso proprio corpo, e todas as affecções sensiveis se impoem á nossa vontade. Do mesmo modo, quando pensamos, se nos apresenta o que tomamos por verdade como independente da nossa vontade, e emanada de uma razão absoluta. Mas quando queremos, quando nos esforçamos para conhecer a verdade das cousas, ou para resistir a qualquer desejo, ou a qualquer acção estranha, e effectuar as nossas proprias determinações, reconhecemos então que somos uma potencia livre, um ser real, que tem a posse de si mesmo, e cuja personalidade se revela pela vontade no eu da consciencia. Assim, si não podemos deixar de ver quando abrimos os olhos, podemos feixal-os para não ver o que nos desagrada; e isso fazemos muitas vezes. Si não podemos deixar de perceber a verdade quando ella se apresenta

á nossa comprehenção, podemos retirar-lhe a nossa attenção, duvidar, sophismar, e mesmo negal-a; o que muitos fazem por espirito de systema, e outros por interesse. E si não podemos vencer as nossas paixões, podemos resistir-lhes até certo ponto, destruir o seu instrumento organico, e libertar-nos desta vida terrestre, pelo suicidio; triste privilegio da liberdade humana!

O que mais seria preciso para sermos livres? Si a Providencia não outorgou maior poder de execução ao nosso livre arbitrio, foi porque previu o abuso que d'elle fariamos, como o provam aquelles que pelo tacito consentimento dos seus similhantes se elevam ao absoluto mando.

Em conclusão, o fatalismo da phrenologia, como qualquer outro, nada prova contra o facto da liberdade humana, que resiste a todos os argumentos que a negam, e nenhum damno causa á moral; porque temos de cumprir deveres, que como taes reconhecemos, deveres annexos á nossa natureza moral, segundo a nossa capacidade e posição social; e esses deveres, que voluntariamente respeitamos, reforçam a prova psychologica da nossa liberdade; porque si não fossemos livres, não teriamos deveres, obrariamos fatalmente, não teriamos a consciencia de ter podido proceder de outro modo, não seriamos responsaveis de cousa alguma, e não sentiriamos remorsos pelas acções más que praticassemos.

Si porém pretendem os deterministas modernos que tudo isso seja uma illusão; nessa illusão viveremos, exactamente como si tudo isso fosse verdade, sem que as suas theorias possam destruil-a. Ai da civilisação si essas theorias subversivas, que hoje estão em moda, conseguissem annullar a idéa da responsabilidade na consciencia dos homens.

CAPITULO V

Regras geraes da phrenologia. Idéas innatas. Methodo phrenologico. Divergencia entre os phrenologistas.

Postoque Gall e seus discipulos fallem de faculdades intellectuaes e moraes, e as distingam ás vozes dos orgãos que as servem, essa distincção é mais verbal que fundamental; porque de facto reduzem todas as faculdades a funcções organicas, ou ao resultado da acção combinada de varios orgãos, e não as attribuem a um principio distincto do cerebro; como vimos a respeito da liberdade, que elles admittem como um resultado apparente da acção das faculdades intellectuaes superiores, e não como o caracter distinctivo da vontade, o que equivale ao negal-a. Mas que importa o negal-a, si ella se affirma em todos os nossos actos voluntarios?

Notando Gall que o encephalo se compõe de partes distinctas; que as circumvoluções do cerebro propriamente dito augmentam de numero á medida que se passa dos animaes inferiores aos superiores; que certos instinctos e inclinações naturaes dos individuos da mesma especie, ou de especies differentes, coincidem com determinadas similhanças na conformação de suas cabeças; que homens dotados de um mesmo talento em alto gráo apresentam pontos

de conformidade na configuração de seus craneos, segundo elle affirma; concluiu que para cada faculdade intellectual primitiva, para cada sentimento moral, para cada instincto animal ha de haver um orgam especial, uma circumvolução cerebral distincta: que o cerebro é por conseguinte um orgam multiplice, um complexo de muitos orgãos.

Embora elle mesmo demonstrasse anatomicamente ser o cerebro uma longa membrana homogenea, dobrâda sobre si mesma, para occupar menos espaço na caixa craneana: exactamente como se dobram os intestinos formando circumvoluções na cavidade do abdomen. Essa disposição economica, que concilia a commodidade e a belleza, seria uma razão ponderosa para se não attribuir funcções especiaes a cada curvatura da longa membrana que constitue o cerebro. Mas, que importa isso á imaginação criadora do phrenologista? Cada prega do cerebro encerra uma virtude propria que as immediatas não teem; a variedade dos talentos, dos sentimentos e dos instinctos depende da variedade na conformação e volume dessas partes integrantes do mesmo orgam: o maior ou menor arqueamento de um desses bojos decide da capacidade e do caracter do individuo, e finalmente declara o phrenologista que todas as faculdades intellectuaes e moraes nascem com o homem, são innatas.

Dest'arte a nova sciencia, que ostenta não procurar o seu apoio na tão desdenhada metaphysica,

e sim no estudo mesmo da organisação physica do homem, não hesita em reconhecer e restaurar a velha doctrina espiritualista das faculdades e idéas innatas, tão combatida e negada pelos sensualistas e materialistas de todos os tempos, que pretendiam explicar pela experiencia todos os nossos actos intellectuaes e moraes, e tirar dos sentidos externos e da simples sensação todas as nossas faculdades e idéas. Os materialistas que repelliam a theoria das faculdades innatas, só porque lhes parecia prestar incontestaval apoio ao espiritualismo, agora sem o menor escrupulo a proclamam como um feliz achado, porque inventaram um meio de as explicar pelo organismo cerebral; como si essa theoria necessitasse da hypothese da pluralidade desses orgãos, e que sem isso carecesse de base.

Dos factos allegados, e de muitas conjecturas, pretendem os phrenologistas depois de Gall que os orgãos da intelligencia estão collocados na parte anterior do cerebro, correspondente á fronte; os dos instinctos animaes na parte posterior, e os dos sentimentos na parte media. Mas, como fica dito no capitulo segundo destas observações, nem a anatomia comparada, nem a physiologia experimental, nem a pathologia, e, a meu ver, nem mesmo as observações craneoscopicas, confirmam essa larga divisão, quanto mais as subdivisões dessas tres zonas do cerebro! Não importa: admittamos a hypothese, apezar das negações das sciencias com

que mais se relaciona a phrenologia, e vejamos que verdades podemos colher de alguns factos, sinão de todo o systema.

Tres pontos capitaes de duvida offerece a phrenologia: primeiro, si ha exactidão na classificação das faculdades fundamentaes; segundo, si todas essas faculdades dependem de orgãos distinctos; terceiro, si os orgãos indicados correspondem exactamente ás funcções que se lhes attribuem, e que factos incontestaveis o provam. Como por ora não se especificam essas faculdades para as quaes se designam orgãos, damos de mão á critica, e continuaremos a expor alguns principios geraes do systema, relativos á observação craneoscopica.

Do mesmo modo que ha corpos humanos enormes e balofos, sem energia alguma, e outros pequenos e seccos tão vigorosos que parecem de ferro, assim tambem ha cabeças de estupidos tão volumosas, e frontes tão bojudas que mais parecem cheias de vento que de miolo, e outras pequenas, e frontes mediocres de homens dotados da mais alta intelligencia geralmente reconhecida. como Descartes e Bossuet.

Taes factos não desconcertam a phrenologia. Ella declara que, si bem, em regra geral, o desenvolvimento intellectual e moral do homem está na razão directa do volume do cerebro, comtudo não é só á grandeza da cabeça que se ha de attender no exame cronioscopico, sinão tambem á sua conformação, e

ao desenvolvimento relativo das suas diversas partes. Em geral, diz a phrenologia, todos os homens são dotados das mesmas faculdades, e dos mesmos orgãos respectivos: os que não são poetas, metaphysicos, mathematicos, musicos, pintores e architectos por uma propensão energica e decisiva que os constitue engenhos raros, nem por isso, salvas algumas excepções, deixam de ter a capacidade sufficiente em gráos diversos, para adquerir o conhecimento dessas sciencias e artes.

O que distingue os homens pelo lado intellectual e moral é a maior ou menor força e energia de uma, ou de algumas de suas faculdades e inclinações; e como o vigor dessas faculdades depende do volume dos respectivos orgaõs, que se desenvolvem á custa uns dos outros basta que em cabeças de igual tamanho, tendo todas os orgãos superiores regularmente desenvolvidos, predomine em uma o orgam da metaphysica, em outra o das mathematicas, nesta o da poesia, naquella o da musica, ou o da pintura, para que cada uma dessas cabeças seja a de um genio, como Descartes, Newton, Camões, Rossini ou Raphael. De igual volume serão todas essas cabeças, postoque desiguaes quanto á proporção relativa dos orgãos que as compoem. Assim, um profundo philosopho, como Platão, Aristoteles ou Mallebranche, não precisa de um cerebro maior que um grande poeta, nem um poeta eximio, como Homero e Virgilio, necessita de uma cabeça mais volumosa

que a de um insigne artista, como Leonardo da Vinci, ou Michelangelo. Para a inclinação particular que caracterisa o genio basta o predominio de um só orgam, que não exclue os de outras faculdades.

Confesso que a explicação illude, e póde satisfazer aos crentes; mas a difficuldade está em demonstrar que essas inclinações geniaes dependem de orgãos especiaes.

Demos uma cabeça bastante volumosa, como por ahi ha tantas, e com protuberancias indicando, segundo a phrenologia, attributos especiaes em alto gráo, e não se distinga o seu dono por cousa alguma. Como todos os homens são dotados das mesmas faculdades, e só differem em gráo de energia, no caso que se engane o phrenologista, attribuindo a essa cabeça qualquer faculdade eminente que o dono nunca revelasse, tem elle o recurso de affirmar que o orgam existe, mas falta-lhe a energia; e assim desculpa o phrenologista o seu erro. Do mesmo modo, si a cabeça é pequena, redonda, ou alongada, sem alevações, e o proprietario de tal cabeça se assignala por qualquer grande talento, virtude ou vicio, que se não liga á forma craneana indicada; como todos os homens teem em gráos diversos as mesmas aptidões, appella o phrenologista para a energia dos orgãos, para as suas allianças e influencia reciproca.

Dest'arte sustentam os phrenologistas como incontestavel verdade a existencia dos suppostos orgãos,

e a infallibilidade da nova doctrina, desmentida por cada cabeça.

Admitto que todas as affecções que temos em commum com os animaes dependam do concurso do cerebro. Mas ha uma grande differença entre affecções e instinctos que imperiosamente dirigem os irracionaes, e as faculdades intellectuaes que lhes faltam, postoque o cerebro dos animaes superiores tenham as mesmas partes de que se compõe o do homem, e mais voluminoso que o deste seja o do elephante e o do golfinho; e essas faculdades intellectuaes, que podemos empregar livremente em relação a todas as cousas de que o animal não precisa, só servem para a illustração e perfeição moral do homem, dar-lhe o conhecimento de si mesmo e das harmonias da natureza, e fazel o pensar em Deos e no seu futuro.

Pretendendo a phrenologia assumir o caracter de uma sciencia physiologica positiva, sem distinguir actos puramente racionaes dos instinctivos e affectivos, marcando orgãos para as diversas inclinações e faculdades, corre o risco de cahir em conjecturas arbitrarias; pois que tem de provar a essensialidade e independencia dos attributos que necessitam de orgãos especiaes; e dado que comeffeito os instinctos e affecções resultem de certas disposições do cerebro, ainda assim difficil empresa será por simples coencidencias de ligeiras modificações exteriores do craneo discobrir, ou antes adivinhar os caracteres dos individuos.

Não nego que por simples coencidencias e analogias se descobrem muitas verdades. O espirito humano, que não é um orgam material, possue essa faculdade de induzir rapidamente, de anticipar a demonstração da experiencia, e de conceber cousas que nunca viu, e que muitas vezes não póde demonstrar; mas, para que nas sciencias de facto deixem essas adivinhações de ser hypotheses arbitrarias, e reconhecidas sejam como verdades, necessario é que ellas resistam á refutação, e a sciencia as prove pelos meios que lhe são proprios; e por ora a phrenologia ainda não demonstrou a existencia de um só dos orgãos que imagina, isto é, que tal ou tal parte do cerebro seja a séde de tal ou tal faculdade.

Determinar com precisão as faculdades e sentimentos primitivos e fundamentaes do homem não é empresa tão facil como parece; pois que os psychologistas e moralistas de todos os tempos e que mais se aprofundaram nesse estudo, divergem no apreciamento e classificação das faculdades essensiaes do homem; quaes dependem axclusivamente d'alma racional, quaes da sua união com o corpo animal.

Uns guiados pelo amor da simplicidade e da unidade, pretendem que todos os nossos attributos intellectuaes e moraes se reduzem a modificações da faculdade de sentir, e que todas as nossas idéas provêm de impressões recebidas pelos sentidos exter-

nos e da reflexão que sobre ellas fazemos. Theoria hoje regeitada mesmo pelos physiologistas, que attribuem as sensações ás raizes cerebraes de certos nervos, e os instinctos e mesmo a intelligencia ao cerebro, sem que possam dizer onde pára a sensibilidade e onde começa a intelligencia. Os que distinguem a intelligencia da sensibilidade consideram como faculdades ou funcções da primeira a percepção, a comparação, o juizo, a abstracção, a generalisação, a inducção, a deducção, a memoria, a imaginação; e da segunda tadas as nossas affecções moraes, desejos e instinctos que se classificam por modos diversos, como em devido logar veremos.

A estas faculdades acrescentam autros a vontade como *sui generis*, primitiva e essensial, e que é porassim dizer a potencia individual a que se annexam as mais faculdades, o eu mesmo, e da qual depende a attenção, a reflexão. a comparação, e todas as nossas livres determinações.

Esforçam-se uns para provar que as idéas de causa, de substancia, de espaço, e de tempo são intuições puras e a *priori* da razão; outros que sejam idéas geraes abstractas; outros que sejam leis do entendimento, a que os dogmaticos dão um valor objectio, que os scepticos lhe negam. As mesmas difficuldades se apresentam em relação ás idéas do justo e do bello, que os sensualistas reduzem ao util e ao agradavel.

Por mais que profundamente meditemos sobre taes assumptos, pesando os argumentos dos mais insignes philosophos, não achamos uma classificação, e uma theoria que completamente satisfaça. Tão difficil é a sciencia do elemento intellectual e moral do homem, e da origem dos seus diversos conhecimentos e inclinações.

Mas, sabem porventura os physicos si o que chamamos luz, electricidade, e calorico são fluidos diversos, ou phenomenos de um mesmo agente, e qual é elle? Sabem porventura os chimicos do que dependem as affinidades? Sabem em que consistem as diversas qualidades dos corpos em relação com essa substancia material que suppoem, e independentemente do modo pelo qual as nossas sensações as apresentam? A observação interna é muito mais difficil que a externa, e a divergencia è desculpavel.

Nenhum philosopho porém se tinha lembrado de dividir a intelligencia em tantas faculdades organicas quantas as classes de objectos a que ella se applica, dotando cada uma dessas suppostas faculdades de percepção, de comparação, de juizo, de attenção, de memoria e de imaginação, e admittindo alêm disso outros orgãos, autras faculdades para a comparação, para a consciencia, e para as individualidades. A gloria dessa invenção estava reservada á phrenologia.

No estudo da physiologia vêmos os orgãos e procuramos descobrir as suas funcções pela experiencia,

si ellas não caiem debaixo da vista. O processo da phrenologia é outro, inteiramente o contrario; começa por suppor um certo numero de faculdades fundamentaes, e considerando o cerebro como um orgam multiplice, a cada polegada adjudica uma dessas faculdades. Poderá ser feliz o methodo, mas de certo não é o da sciencia de que faz parte a phrenologia.

Saltando Gall sobre todas as difficuldades psychologicas e physiologicas, funda a sua doctrina organica no pronunciamento de algumas fortes inclinações, que dá como forças essenciaes, quando talvez não sejam sinão o resultado de modificações accidentaes de varias faculdades, e como taes não dependendo de orgãos especiaes: assim muitos corpos da natureza reputados simples, melhor analysados pela chimica se reconheceram compostos. Mas o cadinho do espirito é a simples observação interior. Não ha para o espirito essa chimica de decomposição e recomposição sensivel; e essa observação interior, esse inventario da consciencia é a mais ardua tarefa á que se póde dar o espirito humano, que illude as difficuldades com anticipadas theorias.

Prevendo Gall o descredito em que cahiria logo o seu systema, si os discipulos o alterassem em algum ponto, cuidadosamente lhes recommenda que se abstenham de admittir orgãos particulares para as modificações de uma mesma faculdade ou qualidade; que não deduzam de um orgam especial

qualidades e faculdades que resultam da acção simultanea de varios orgãos, e lembra a multiplicidade de combinações differentes que resultam das dez cifras e das vinte e quatro lettras do alphabeto. Notemos essa prudente recommendação, que se dirigia particularmente a Spurzheim.

Recommendar a physiologistas que não confundam funcções, que não inventem orgãos para faculdades especiaes que não existem, é suppol-os capazes de tão grosseiro engano, e faltos de bom senso. Resta a saber si Gall mesmo não peccou contra o seu preceito. O certo é que Spurzheim, seu discipulo e collaborador, querendo tambem ter a gloria de inventar alguma cousa, no mesmo terreno, não esteve pelo conselho, e não só admittiu mais dez orgãos novos, o que suppõe mais dez faculdades fundamentaes que o mestre não reconhecera, como até levou a sua rebeldia a deslocar os attributos de outros muitos orgãos, dados pelo mestre como evidentemente demonstrados! Da mesma liberdade usaram os seus continuadores; e o phrenologista Vimont, por sua vez reformando a classificação das faculdades e dos orgãos, diz como toda a franqueza: « Quanto mais me entrego ao estudo dos principaes actos phrenologicos do homem tanto mais me convenço que pouquissimas observações ha verdadeiramente completas dos actos das pessôas examinadas pelos phrenologistas. » *)

*) Vimont. T. II. pag. 449.

Si aos olhos de Spurzheim e de Vimont as copiosas observações do mestre não abonaram sufficientemente a sua classificação de faculdades essensiaes, nem as sédes de muitas que lhes foram conferidas, tambem as observações de Spurzheim e dos seus continuadores não documentam a existencia dos que elles dão como evidentes. E o que significa essa divergencia de opiniões entre os proprios phrenologistas? Significa que essas diversas analyses e designações de faculdades intellectivas e moraes, primitivas e secundarias são todas imperfeitas, e que quando mesmo algumas d'ellas dependam de orgãos especiaes, e outras resultem da acção conjuncta de varios orgãos, a observação pela fórma do craneo não nos mostra esses orgãos de um modo convincente, e não podemos com elles auctorizar o nosso modo de considerar essas faculdades, que ora so nos apresentam como primitivas e instinctivas, ora como o resultado de outras. Daremos um exemple por asim dizer palpavel.

Nós vemos instinctivamente muitos objectos a um tempo, e parece que a visão depende dos olhos que recebem as impressões externas, do nervo optico que as transmitte ao cerebro, das sensações de côres que se nos apresentam, e de uma percepção que attribuimos á intelligencia, em virtude da qual cremos firmemente que esses abjectos existem fóra de nós, e pódem continuar a existir ainda mesmo que os não vejamos. Como todos os homens distinguem

nos objectos vistos còres, fòrmas, dimensões, distancias, movimentos e numero, os phrenologistas consideram essas differentes idéas como produzidas por outros tantos orgãos distinctos que concorrem para a visão. E ainda assim seremos obrigados a admittir mais uma faculdade que reuna em um todo os productos das faculdades desses diversos orgãos. E com que argumentos, com que factos se poderá provar que essas idéas são produzidas por faculdades perceptivas distinctas, servidas por orgãos diversos? Com a nossa completa ignorancia do modo occulto pelo qual exerce o espirito as suas faculdades, como fixar a séde de orgãos cuja existencia nem sequer podemos presumir? Verdade é que, para quem se contenta com apparencias e com palavras, o essensial está feito com a hypotese que todas as faculdades dependem de orgãos, e se reduzem a funcções de diversas protuberancias do cerebro, restando apenas a difficuldade de bem designar essas faculdades e de as alojar convenientemente. Mas essa difficuldade é tal que nenhum orgam se acha provado, nem um ao menos; ficando por conseguinte toda a phrenologia em estado hypothetico, e no mesmo estado todas as affirmações sobre as funcções dos emispherios cerebraes.

CAPITULO VI.

Importancia da psychologia no estudo das funcções do cerebro. Centros cerebraes motores. A vontade não é a força vital motriz. Poder reflexo das impressões sem sentimento. Opinião de Descartes de acordo com esse facto. Actos animaes dependentes da acção reflexa sem consciencia.

Confessa o inventor da cranioscopia que, no começo das suas observações, muitas vezes dizia aos seus amigos: « Mostrai-me as faculdades fundamentaes, e eu lhes descobrirei os orgãos. » Tão difficil é uma cousa como a outra; mas com essa confissão mostrava Gall reconhecer a importancia da sciencia do intellectual e moral do homem, isto é, da psychologia, para a sua imaginaria physiologia do cerebro, e a impossibilidade da designação de instrumentos especiaes, sem o prévio conhecimento dos attributos distinctos que os exigem.

Em outro logar diz Gall ainda: « Ha qualidades ou faculdades das quaes não sei dizer si são forças fundamentaes proprias, *sui generis*, si modificações de outras qualidades, ou si o resultado de muitas forças reunidas. » Assim tambem reconhecia o psychologista a grande difficuldade de uma perfeita distincção e classificação de faculdades que se adaptasse, sem objecções, ao systema organico que imaginava.

Á sombra dessas difficuldades, que apadrinham as conjecturas, e para maior originalidade da nova theoria, considera Gall e a sua escola como faculdades fundamentaes e primitivas algumas inclinações, affecções, e instinctos especiaes, e outras como attributos communs daquellas suppostas forças fundamentaes.

Examinaremos em outro logar o valor dessa nova theoria psychologica de forças fundamentaes especiaes com attributos communs, cuja conclusão logica, si não a intencional do seu inventor, que neste ponto se contradiz, é a annullação de um ser unico que em nós pensa, e que repelle essa anarchia de tantas forças primitivas, de tantos centros de pensamento, pelos quaes extravagantemente o querem substituir, com menosprezo da sua unidade e identidade.

Deixando por ora de parte essa confusão de cousas, concedamos que haja no cerebro diversos centros impulsivos de actos instinctivos, o que só por experiencias physiologicas se poderia provar, mas que no estado actual da sciencia podemos admittir por hypothese; porque todos os actos instinctivos dos animaes se reduzem a movimentos combinados, tendentes a fins diversos; e esses movimentos, dependendo de muitos nervos motores, dependem por conseguinte dos varios pontos do cerebro donde recebem o influxo motor, que elles communicam aos musculos.

Mas ainda assim não devemos considerar esses diversos centros de fibras cerebraes impressionaveis

e motrizes como orgãos de instinctos especiaes e de affecções determinadas; mas sim como pontos donde parte a acção motriz que se distribue pelos respectivos nervos, em relação com os que transmittem as impressões ao cerebro.

A força vital motriz, segundo o nosso modo de ver. não é a vontade de que temos consciencia, como a impressão não é a sensação; e nunca neste trabalho empregamos um termo por outro. Póde o nosso corpo receber impressões, que transmittidas ao cerebro, mesmo sem ser por nós sentidas, impillam a força motriz organica a certos movimentos involuntarios; e podemos ter sensações sem impressões externas, como acontece nos sonhos e nas allucinações, e sem que essas sensações provoquem movimentos; quem sonha que anda nem por isso põe em movimento de locomoção o seu corpo.

A força vital motriz opera por si mesma, em virtude de leis proprias, sem consciencia de seus actos, em relação de impressões occultas, e independentemente de uma vontade expressa; postoque no homem ella obedeça ás determinações de uma tal vontade, de que somos conscios, e se habitue ás nossas exigencias, quanto as suas leis o permittem.

Como a transmissão das impressões, ou excitações organicas, se faz da circumferencia para o centro cerebral, e a transmissão da força motriz se opera desse centro para a circumferencia, em continuação daquella, dando-se nesse fluxo e refluxo irradiações

tanto de uma como de outra; sentida, ou só recebida a impressão especial em um ponto do cerebro, segundo as fibras nervosas que ahi a levam, partirá desse ponto o influxo da força motriz, que, transmittido pelos conductores correspondentes, produz movimentos involuntarios; que serão parciaes, si provocados por uma só impressão simples, e varios e combinados, si por irradiações e impressões successivas.

Esses movimentos subsequentes e parciaes são hoje conhecidos pelos physiologistas com a denominação de *movimentos reflexos*, dada por Prochaska que primeiro os estudou, e que antes eram conhecidos com a designação de machinaes ou sympathicos. Consiste a acção reflexa no facto que, dada uma impressão ou excitação em qualquer orgam do corpo, e transmittida pelos nervos da sensibilidade á medulla espinhal e ao cerebro, essa excitação se reflecte, por intermedio desses orgãos centraes, sobre os nervos motores, produzindo movimentos parciaes dos musculos, independentemente da vontade, e mesmo contra qualquer acção da vontade.

Como Hebert-Mayo, Marshall-Hall, J. Muller e outros muitos physiologistas experimentadores mostraram de um modo incontestavel que esses movimentos reflexos se manifestam tanto nos musculos da vida animal como nos da vida organica; tanto por intermedio do encephalo como pelo da medulla

espinhal; tanto em seguimento de sensações como de impressões sem sensações; podemos por essa acção concentrica e excentrica da força vital explicar perfeitamente muitos dos nossos actos instinctivos, e todos os actos dos irracionaes, sem o concurso de uma vontade expressa, sem uma intelligencia que conheça o fim da acção, e até mesmo sem sensações, ou pelo menos sem consciencia; si porventura se póde admittir uma sensibilidade organica sem consciencia, o que não parece impossivel a muitos physiologistas modernos. Cremos porém que podemos admittir sem contradicção um ser sensivel sem memoria de seus actos, e sem a consciencia de uma individualidade que se destinga das sensações, o que depende da intelligencia, e não da sensibilidade. Nesse caso esse ser sensitivo estará sempre para todas as suas modificações como a estatua de Condillac para sua primeira sensação, o que póde ser exacto.

O conhecimento dessa acção reflexa sem sensações, que, convém notar, não é uma hypothese metaphysica, e sim um facto physiologico, justifica de algum modo a tão celebre opinião do immortal Descartes á cerca do mecanismo da vida dos irracionaes; opinião que hoje só parecerá extravagante a quem, confundindo os factos psychologicos com os physiologicos, identificar a vontade humana, que prescreve o movimento para um fim conhecido, com a força vital, que move o corpo involuntariamente;

a sensação, que é um facto de consciencia, com a impressionabilidade organica, que póde produzir, e muitas vezes produz o seu natural effeito, sem sensação; a memoria que temos dos nossos actos e da nossa existencia no passado, com a reproducção de certas impressões habituaes, que produzem movimentos análogos, sem memoria; a palavra articulada, intencional, exprimindo pensamentos, com um som qualquer que resulta da vibração do ar em um instrumento de sopro, e nada exprime intencionalmente; e a intelligencia, emfim, que reflecte e procura a razão das cousas, com actos instinctivos dos animaes, que não dependem de intelligencia e de vontade propria.

A razão distingue essas duas ordens de factos, psychicos e organicos, conscios e não conscios, racionaes e instinctivos, e a natureza muitas vezes os separa em nós mesmos, mostrando uns sem os outros; e a conclusão que os physiologistas podiam logicamente tirar de taes factos seria inteiramente conforme á opínião de Descartes, si não se habituassem tanto a ver entre o reino animal e o espiritual humano uma differença de grão, em vez de uma differença de natureza.

A parte que temos nos movimentos voluntarios e combinados é só pela determinação da nossa vontade em relação a um fim de que temos consciencia; e o movimento, considerado como effeito dessa determinação, é produzido instinctivamente pela força

motriz vital, que opera sempre em virtude de impressões recebidas, como um animal que por si mesmo se move, postoque em obediencia á ordem do seu dono. O sentimento que temos do esforço que fazemos, não é a consciencia da força da vontade, que se limita a querer, é o sentimento da contracção muscular produzida pela força motriz, como a fadiga é o sentimento do exgoto e impotencia dessa força para vencer a resistencia estranha, e que assim impõe um limite á nossa incansavel vontade.

Como se irradiam no cerebro as impressões, de modo que a simples impressão olfactiva produz ás vezes o desmaio, e outras vezes o dissipa? Como se reflectem ellas sobre os nervos motores? Como se coordenam os movimentos? Que fluido transmitte a acção motriz? Porque a acção dos dous lóbolos do cerebro se cruza com a dos dous lóbulos do cerebello? São questões a que a sciencia humana jamais talvez poderá responder. Digo talvez, porque não faltarão hypotheses que se apresentem como demonstração da verdade, e como tal sejam admittidas.

Esses problemas pertencem á physiologia experimental, e só teem relação com a psychologia pelo lado do movimento voluntario e dos instinctos animaes, que podem ter condições diversas no cerebro, postoque desconhecidas, e improvaveis as indicadas pelos phrenologistas,

Quanto ás impressões, ou excitações de que fallam os philosophos e os physiologistas, as quaes

podem occasionar sensações, e produzir movimentos reflexos, sympathicos e instinctivos, mesmo sem sensações; quer essas impressões sejam causadas por agentes externos, quer por excitações dos diversos, orgãos do corpo, si ellas não são movimentos especiaes dos diversos nervos centripetos que se communicam com os centrifugos por intermedio do centro cerebro-espinhal, não sei que outra cousa possa ser.

Pela rapidez da sua acção, e flacidez dos cordões nervosos, que não parecem susceptiveis de vibração, podemos suppor um fluido vital, ou electrico-animal, que as transmitta ao cerebro; mas nesse caso do mesmo modo se dá o movimento desse fluido de que serão conductores os nervos. Assim a palavra impressão, ou excitação, nada mais designa sinão o movimento especial de certos nervos, ou do fluido invisivel que os percorre, unica cousa que por seu intermedio póde chegar ao cerebro. Ora um movimento, seja do que for, não se converte, não se trasforma em outra cousa; o mais que póde fazer é communicar-se a outra substancia, a n'ella produzir uma modificação relativa á sua natureza, isto é, outro movimento.

Quando os physicos fallam de metamorphoses das forças da natureza; quando dizem que o movimento se transforma em calor, e o calor em força mecanica; quando dizem que as vibrações do ether se transformam em luz e côres, fallam uma linguagem me-

taphorica e equivoca, que dá motivo a muitos enganos quando applicada aos phenomenos psychicos. Uma cousa é a sensação de calor que está em nós, e outra cousa é o movimento melecular. que tambem se chama calor, ou calorico ; e jamais um movimento qualquer da materia se transformará em calor, ou luz, ou som, si não houver um ser dotado de faculdades que produzam essas e outras sensações na prezença dos movimentos moleculares, que designamos com as mesmas palavras com que se designam as sensações, por não podermos distinguil-os de outro modo. Dizer que as vibrações do ether se transformam em luz e em calor, e que o calor se póde transformar em força mecanica, é como si dicessemos que os golpes de uma espada si transformam em dôr, e que a dôr se póde transformar em gritos e em contracções musculares.

Sabemos que, por occasião dessas impressões transmittidas ao cerebro, temos sensações e percepções, que se apresentam como objectos fóra de nós. Factos novos e *sui generis*, que já se não explicam por movimentos, e que por analogia attribuimos tambem aos animaes.

As sensações, que não devemos pois confundir com as impressões, revelam entretanto as suas condições organicas exteriores atê a base do cerebro, mesmo quando essas sensações se nos apresentam de um modo puramente subjectivo, sem essas condições externas.

Assim, no silencio da noite, com os olhos fechados, vemos côres e figuras, e ouvimos vozes que nos parecem vindas pelos olhos e as orelhas, que não recebem impressão alguma. Os que por operação cirurgica perdem algum braço ou perna, por muitos annos depois experimentam de vez em quando sensações como vindas das estremidades que já não fazem parte do seu corpo. E os cegos por infermidade vêm ás vezes imagens coloridas, espectros luminosos, que lhes fazem crer que ainda teem os olhos que perderam. Os livros da sciencia medica estão cheios de iguaes factos que se repetem todos os dias.

Essas sensações chamadas subjetivas, porque não correspondem á cousa alguma fóra de nós, se explicam por impressões internas nas estremidades cerebraes intactas dos nervos que outr'ora as transmittiam do exterior, ou podiam trasmittir impressões analogas; o que prova que toda e qualquer impressão tem por condição um agente interior, distincto da acção do objecto externo a que a referimos, pois que sem esse objecto se dá a sensação que o cria. Assim, o espirito suppõe o objecto, e o ponto da partida da impressão, pelo ponto interno em que a recebe habitualmente, e áquelle ponto refere o seu acto sensitivo ou perceptivo, por uma lei inalteravel da sua maneira de perceber e de sentir; por tal modo inalteravel que as pessôas que soffreram a operação da rhinoplastia sentem as impressões feitas no nariz,

formado com um retalho da pelle da testa, como si nesta fossem feitas. e não no nariz, emquanto este se acha pelo apice ligado á testa; exactamente como si uma das extremidades de um fio telegraphico fosse desviado do seu primeiro ponto de partida, e levado para outro logar, quem na estação central recebesse um aviso por esse fio, julgaria que elle vinha do primeiro ponto, e não do segundo.

Emquanto as impressões produzem movimentos reflexos sobre os nervos motores, mais ou menos simples ou combinados, segundo as suas irradiações e gráo de força: as sensações, postoque sempre, em todo e qualquer caso, subjectivas de sua natureza, se objectivam sempre no corpo, ou fóra d'elle, como modos de perceber por intermeio do corpo, modos de perceber dependentes da natureza do ser que percebe, e que lhe servem de signaes de phenomenos externos em relação temporaria com elle, por tal maneira que na pratica da vida identificamos as nossas sensações com as qualidades ou movimentos inherentes ás cousas que por ellas se nos apresentam, ainda que saibamos que nenhuma similhança teem com ellas.

Nesse ponto é tal a illusão imposta pela natureza e o habito, que a sciencia mesmo que a reconhece, nem sequer corrige e reforma a sua linguagem; pela impossibilidade de especificar e designar convenientemente essas modificações das forças physicas, assignaladas pelas sensações; modificações

physicas apenas suppostas, ou concebidas pelo espirito, como causa d'ellas; porque, além das sensações que se ligam e se agrupam por modos diversos, constituindo os diversos objectos physicos, nada, absolutamente nada mais sabemos da natureza intima da causa externa que provoca as sensações, e a que chamamos materia.

Sendo incontestavel que as sensações não são as qualidades mesmas das cousas que por ellas se especificam; que nenhuma similhança se dá entre dôr, prazer, frio, calor, som, cheiro, gosto, côr, figura, dureza, peso, fadiga, e as forças ou movimentos por issas sensações especificados e representados; que ellas não teem por conseguinte existencia alguma fóra do ser sensitivo que as produz, obrigados somos a confessar que as sensações são affecções ou modos de perceber de uma força viva especial, servida por orgãos em quanto receptores e conductores de impressões; mas em nenhum caso podemos considerar essa força como uma propriedade ou resultado de uma organisação particular da materia, ou das forças physicas conhecidas; porque o mais que póde resultar de uma organisação qualquer de substancias materiaes é uma nova disposição e combinação de suas moleculas, e de seus movimentos, o que faz que ellas tomem novas fórmas e propriedades apparentes em relação ao ser sensivel que as percebe.

Ora, si o sentir não é inherente a nenhuma dessas substancias que concorrem para essa organisação, não ha affirmação que nos faça crer que essa faculdade possa resultar de um tal composto. E si por hypothese o admittissimos, quaes seriam as forças physicas, chimicas ou mecanicas que combinadas a produzissem, quando todas essas forças não bastam para explicar o organismo da vida e as diversas especies hereditarias de seres vivos, constituidos com os mesmos elementos chimicos? Por ventura sentir a seu modo a acção dessas forças, é ser essas forças mesmas simples ou combinadas?

Como essa faculdade existe em nós, e não a podemos ligar a nenhuma das substancias ou forças materiaes que conhecemos, nem deduzil-a da composição d'ellas, obriga-nos a razão a attribuil-a á uma substancia especial, simples, imponderavel, espiritual e vital; embora uma tal substancia não entre no catalogo das substancias elementares chymicas, e cause a desesperação da nova phalange materialista. Não temos culpa si as suas zombarias e affirmações sem provas não conseguem obscurecer os factos, e impor silencio á razão. Não é a sciencia que falla pelos seus labios, é a presumpção do systema.

Concedendo-se geralmente a sensibilidade aos animaes, e é o mais que sem exageração se lhes póde conceder, para explicar os seus movimentos de relação; e vendo nós que as sensações tendem sempre

a referir-se álguma cousa fóra do nosso espirito, que parece antes recebel-as do que produzil-as; suppozemos por algum tempo que ellas podessem ser modificações da força vital organica sem consciencia, para não fazer da sensibilidade uma força especial distincta da alma racional, e da vida organica, seguindo nesse ponto a opinião dos que distinguem os actos da sensibilidade dos da intelligencia, e cuidam que aquella se póde dar sem esta, e mesmo sem consciencia; e os physiologistas modernos até designam sédes differentes a uma e a outra, e muito mais os phrenologistas; e alguns naturalistas concedem mesmo um gráo de sensibilidade aos vegetaes; o que, segundo as apparencias, não é mais desarazoavel que concedel-a aos animaes; porque os vegetaes tambem respiram, e parecem ter vigilia e somno, sentir o toque dos importunos, a acção do frio e do calor, e de algumas exhalações que nos incommodam pelo cheiro, e que as fazem murchar e morrer. Mas reflectindo melhor, e vendo que as sensações para nós são factos de consciencia, do mesmo modo que todas as nossas concepções e volições, e que si ellas se objectivam e se nos apresentam como cousas externas, igualmente assim se nos apresenta tudo o que pensamos, concebemos e imaginamos; não podemos hoje deixar de reconhecer que o ser que em nós sente é o mesmo ser que pensa e quer; que sentir é produzir um pensamento sensivel em relação a uma impressão interna

ou externa ao nosso corpo, e pensar é conceber as relações, as leis, e as causas do que sentimos, e que não ha para nós sensações sem consciencia; embora aos animaes igualmente se conceda a sensibilidade, que se póde dar n'elles sem a consciencia da individualidade e da sua existencia no passado.

Não nos julgamos auctorisados a negar sensações aos animaes, postoque todos os seus actos, dependentes de impressões e excitações combinadas e reflectidas pelo mecanismo da vitalidade insensivel, perfeitamente se explicariam sem consciencia; porque a força vital motriz mesmo em nós, em muitos casos, não necessita de sensações, nem de vontade, para dar movimento ao corpo, e bem nos custa ás vezes impedir e moderar o impulso dado pelas impressões, e outras vezes não ha força de vontade que vença a sua inacção.

Uma força que contra a vontade expressa produz movimentos parciaes e desordenados, que os coordena por impressões occultas de que não temos o menor conhecimento, póde do mesmo modo dar a um corpo movimentos regulares que simulem vontade e sentimento. Comprehendo essa possibilidade, mas não affirmo que assim seja.

É verdade que esses mesmos pensadores, que não acham a menor difficuldade em affirmar que a organisação e a vida são productos das forças physicas e mecanicas; em converter as faculdades de um mesmo sujeito em funcções de diversos orgãos;

a fazer da vontade o resultado da actividade de diversos centos motores, e a negar a liberdade humana, não poderão jamais convencer-se que esses mesmos orgãos, esses mesmos motores nos animaes determinem os seus diversos actos, sem ao menos uma consciencia sensivel; como si a vida, que não necessita de consciencia para funccionar continuamente, e produzir movimentos reflexos, não podesse do mesmo modo produzir movimentos combinados e instinctivos por impressões externas e internas.

Si a força motriz do nosso proprio corpo nunca o movesse sem uma determinação da nossa vontade expressa e conscia; si as impressões internas e externas se não irradiassem e reflectissem, produzindo movimentos combinados, sem que fossem precedidas e acompanhadas de sensações; poderiamos crer com effeito que os movimentos instinctivos dos animaes dependiam do sentir e do querer; mas distinguindo a natureza em nós mesmos o que pertence ao mecanismo da vida organica, do que pertence á alma pela sua relação com esse organismo, não devemos recorrer ás faculdades desta para explicar certos actos que sem ella se explicam, não sendo mais admiraveis e incomprehensiveis os actos exteriores dos animaes, sem consciencia, do que a organisação inteira e a vida interior, que sem consciencia se opera.

Como as nossas sensações dependem de impressões internas e externas, e muitos são os nervos

que as transmittem, podemos suppor que o cerebro seja formado por grupos de fibras em correspondencia com as dos nervos centripetos, distinadas á irradiação, combinação e reproducção das impressões que nos despertam a memoria; impressões que, reflectidas pelas fibras motrizes cerebraes, determinam sem consciencia nos animaes os actos instinctivos habituaes, e accidentaes, que parecem depender de memoria, e de combinação de idéas.

Assim discorrendo não pretendemos de modo algum negar que os animaes revelem intelligencia, vontade e sentimento; ao contrario, reconhecemos n'elles, e em toda a estenção da natureza, essa Intelligencia Omnipotente de quem tudo depende; o que não reconhecemos n'elles é essa intelligencia individual, conscia dos seus actos, e essa vontade que se possue, e que só se revela na consciencia humana.

CAPITULO VII.

Faculdades intellectuaes e moraes primitivas segundo Gall e Spurzheim. Divergencia entre os phrenologistas. Inclinações esquecidas. Qual a idea por que se guiou Spurzheim reformando a classificação de Gall.

Nós sentimos e nos movemos; parece que uma cousa depende de outra; entretanto a experiencia mostra que não é assim, que podemos sentir sem nos poder mover, e que o movimento se póde dar sem sentimento; postoque em nós, no estado actual, e em relação a certos actos, se reunam os dous phenomenos, que a natureza ás vezes separa, paralysando o movimento sem perda da sensibilidade, ou paralysando esta sem perda do movimento.

Estes factos excepcionaes levaram o physiologista Ch. Bell a descobrir experimentalmente os nervos conductores das impressões perifericas, ou sensiveis, e os conductores do influxo motriz; sem que se tenham até hoje descoberto no cerebro as condições especiaes organicas das nossas diversas sensações, e movimentos voluntarios.

O amor da exactidão nos obriga a acrescentar que essas experiencias de Bell, confirmadas pelas de Magendie, Muller, e Longet, pelas quaes se deduz que os ramos nervosos da parte anterior da medulla espinhal são destinados á força motriz, e os

posteriores á sensibilidade. se acham contradictas por novas experiencias de outros physiologistas não menos habeis; de modo que, para os imparciaes, ainda está duvidoso esse ponto da sciencia; entretanto prevalece com melhor abono a opinião daquelles experimentadores.

Todas as nossas faculdades intellectuaes, e moraes são occultas, e apenas se revelam por effeitos varios e complexos que nos deixam em duvida sobre as suas condições especiaes. Apezar dessa obscuridade, ou antes protegidos por ella, pretendem os phrenologistas ter descoberto no cerebro as sédes de differentes instinctos, inclinações e faculdades fundamentaes, distinguindo os actos que lhes são proprios dos que resultam da acção conjuncta daquellas potencias. Mas a obscuridade permanece impenetravel. A classificação das faculdades d'alma repugna á psychologia; a designação de orgãos especiaes não merece o assenso da physiologia experimental; e os proprios continuadores e padrinhos do systema não estão de acordo com o mestre.

Como porêm a divergencia entre os phrenologistas consiste no augmento de faculdades e na designação dos attributos de algumas circumvoluções duvidosas, podemos, sem prejuizo da doctrina, tomar por base das nossas observações a classificação mesma de Gall, que, fundando-se no predominio de certas inclinações, se torna de mais facil averiguação, postoque menos systematica que a de Spurzheim.

Eis aqui as potencias fundamentaes com os diversos nomes com que se podem enunciar, segundo a classificação de Gall, e na crdem em que elle as descreve, ao que addiccionaremos em italico a nomenclatura de Spurzheim.

1.º Instincto da geração, da procriação, da reproducção, amor physico, *amatividade.* Dá-se-lhe por séde o cerebello, e torna-se notavel pela elevação e grossura da nuca.

2.º Amor da prole, amor aos filhos, *philogenitura.* Colloca-se na parte posterior da cabeça, logo á cima do amor physico.

3.º Affeição, amizade, *affeccionavidade.* Colloca-se de um lado e de outro do orgam do amor á progenitura.

4.º Instincto da deffensa de si mesmo e de sua propriedade, inclinação ás rixas, coragem, *combatividade.* Collocado atràs das orelhas.

5.º Instincto carniceiro, inclinação a matar caracter sanguinario, *destructividade.* Situado á cima dos buracos do ouvido.

6.º Instincto da astucia, fineza, velhacaria, *secretividade.* Colloca-se em cima e um pouco adiante do orgam da carnificina.

7.º Instincto da propriedade, da acquisição, do roubo, da avareza, *acquisividade.* Estende-se desde o orgam da astucia até a borda externa da arcada superior da orbita.

8.º Orgulho, altivez, amor da auctoridade, elevação, insolencia, desdem, presumpção, desprezo ao trabalho, estima de si mesmo. Empina-se no meio e logo atrás do apice da cabeça.

9.º Vaidade, ambição, amor da gloria, desejo de approvação, *approbavidade*. Encosta-se ao lado do orgam do orgulho da parte de fóra.

10.º Circumspecção, previdencia. Mora na parte posterior e lateral da cabeça, nas foças parietarias, em cima do orgam da velhacaria.

11.º Memoria das cousas e dos factos, *individualidade*. Tem a sua residencia na parte anterior, media e inferior da testa, á cima da raiz do nariz.

12.º Sentido, ou memoria das localidades, das relações do espaço, talento geographico, inclinação ás viagens e á emigração, *localidade*. Seu orgam se desenha em fórma de vela de navio, ao lado do orgam da individualidade.

13.º Sentido, ou amor da ordem, Orgam não marcado por Gall mas designado por Spurzheim, em cima dos olhos, formando com outros pequenos orgãos como um arco de tijolos.

14.º Memoria das pessôas, *configuração*. Reside na parte interna e superior da orbita; abaixa a parte interna dos olhos, o que lhes dá a fórma de olhos chinezes.

15.º Memoria das palavras, e dos nomes, memoria verbal, *linguagem*. Colloca-se de modo que torna os olhos salientes, e os faz parecer maiores.

16.º Sentido das linguas, phylologia, gosto para a historia, e para a critica litteraria. Segundo Gall o orgam desta faculdade, supprimida por Spurzheim, faz que os olhos pareçam empapuçados, e inclinados para as maçãs do rosto.

17.º Talento da pintura, e relação das côres, colorido. Situa-se na base da testa, immediatamente á cima do meio do olho, e levanta a parte externa da arcada superciliar.

18.º Relações dos tons, talento musical. Tem o seu instrumento á cima do angulo externo do olho, e alarga a parte inferior da testa.

19.º Numeros, calculo mathematico. Fica em baixo do orgam da musica; inclina para baixo a parte externa da palpebra, e occulta um pouco o olho por esse lado.

20.º Sentido para marcar o tempo. Orgam não designado por Gall, e sim por Spurzheim que o situa entre o das localidades e o dos tons.

21.º Instincto da construcção, da mecanica, da architectura, *constructividade.* Ao lado do orgam da musica, e apoiado sobre o do calculo mathematico; levanta as fontes.

22.º Sagacidade comparativa. Colloca-se na parte media e superior da testa, sobre o orgam da individualidade.

23.º Metaphysica, profundez do espirito, *causalidade.* Situa-se ao lado da sagacidade comparativa, e bombeia a parte superior da testa.

24.º Espirito caustico, satyrico, epigrammatico, *causticidade*. Fica á baixo do orgam da causalidade e á cima do do tempo, no logar da testa em que nascem as pontas aos touros.

25.º Talento poetico, *idealidade*. Está um pouco á cima do orgam da causticidade, e alarga a parte superior da testa.

26.º Bondade, benevolencia, doçura, compaixão, sensibilidade, consciencia moral, sentimento do justo. Está no alto da testa, em cima do orgam da comparação, e coberto pelos cabellos.

27.º Mimica, talento de imitação. Ao lado da benevolencia, sobre o orgam da poesia.

28.º Visões. Orgam não descoberto por Gall, que julgava esse phenomeno dependente da exaltação dos orgãos da mimica e da poesia, mas indicado por Spurzheim para a sua *maravilhosidade*.

29.º Crença da existencia de Deos, instincto ou sentimento religioso, *veneração*. Eleva-se no mais alto da cabeça, após o orgam da benevolencia.

30.º Firmeza, constancia, perseverança, teima, obstinação. Tem a sua séde bem no apice da cabeça após o orgam da religiosidade, e adiante do orgam do orgulho.

Destas trinta potencias, que examinaremos circumstanciadamente, só tres ficaram sem orgãos designados por Gall: a faculdade para marcar o tempo, a da ordem, e a das visões; o que prova a

bôa fé do observador. Acerca da ultima estava elle duvidoso si a devesse considerar como fundamental, ou si como o resultado da excitação dos orgãos da mimica e da poesia. Admira que, sendo medico, não considerasse essa disposição não commum ás visões como um gráo de allucinação passageira, analoga ao sonho; havendo tantos visionarios distituidos do menor talento para a mimica e a poesia, e tantos bons poetas e actores que não são visionarios.

Spurzheim, mais systematico, designou orgãos especiaes para essas faculdades, e para mais outras que o seu mestre e amigo não quiz reconhecer, e conferiu novas attribuições álguns orgãos já determinados por Gall, com menosprezo das suas abundantes provas, guiando-se nessas desapropriações mais por considerações puramente racionaes e psychologicas do que pela coencidencia das inclinações com determinadas elevações do craneo; coencidencia que é entretanto a unica base da phrenologia, e sem a qual impossivel é dar a menor apparencia de verdade á sua topographia cerebral. Tanto é certo que mesmo para os phrenologistas, que pretendem abonar a essensialidade dos attributos com a presença dos orgãos, o que mais lhes importa é a psychologia, ficando a distribuição e designação dos orgãos subordinada ao modo pelo qual classificam as nossas faculdades, ou antes as nossas idéas.

Gall, por exemplo, entendia que não é sufficiente a memoria verbal para explicar o gosto da phylo-

logia, a inclinação ao estudo da historia e á critica litteraria, e a seu modo achou como acommodar em orgãos especiaes essas diversas inclinações. Spurzheim, porêm, entendendo que essas especialidades se podem reduzir a gráos de uma só faculdade para as linguas, supprimiu um dos orgãos, não dando o menor peso aos carecteres distinctivos apresentados pelo mestre em favor das duas faculdades e dos dous orgãos. Spurzheim julgou dever dar orgãos á esperança, á extenção, e ao peso; e sua imaginação logo achou onde os collocar no cerebro. O mestre recusou reconhecer essas novas potencias, declarando que o discipulo o não convencia a tal respeito; e eu me inclino a essa sabia decisão. Gall, acreditando na existencia do Criador da natureza, e que fundamental e innata é essa idéa, que com nenhuma outra se confunde, consagrou-lhe um orgam especial, que nos inspira o sentimento religioso, e o collocou com toda a distincção na parte media e superior da fronte. Spurzheim e seus continuadores, menos crentes, tiveram a impiedade de banir desse orgam a crença da existencia de Deos, e dal-o á veneração geral que tributamos ás pessôas e cousas que nos parecem respeitaveis, fazendo o sentimento religioso e a idéa do Criador o resultado accidental de outras faculdades. Do mesmo modo, consideram o genio poetico como dependente do concurso de faculdades diversas, e o seu orgam, tão documentado por Gall,

deram-no á *idealidade*, faculdade geral que procura a perfeição e o bello ideal em todas as cousas; destruindo assim os principios elementares da phrenologia, que se propõe a explicar as inclinações e talentos especiaes, e considera as faculdades geraes como attributos communs das potencias especiaes. E assim andam esse pobres orgãos á mercê das conjecturas dos seus organisadores.

Estas e outras divergencias e contradicções dos phrenologistas provam o quanto a especificação das funcções do cerebro está sujeita a concepções puramente psychologicas; que a designação e demarcação de orgãos é inteiramente hypothetica, e que as funcções dos dous emispherios cerebraes em relação á intelligencia talvez sejam bem differentes das que imaginam.

Si compararmos a infinita variedade de phenomenos da natureza com a simplicidade das suas leis; a immensa diversidade de seres organicos com o pequeno numero de substancias simples que os compoem; a quantidade espantosa de impressões ondulatorias de uma orchestra que pelo ar chegam ao nosso ouvido, e logo são sentidas, e harmonicamente percebidas; parecerá desnecessario esse copioso numero de orgãos cerebraes para a explicação dos factos intellectuaes e moraes, muitos dos quaes perfeitamente se explicam com uma só intelligencia, a perfeição dos sentidos, e algumas influencias organicas. Entretanto, para que os phrenologistas

fossem mais coherentes com os seus principios, deviam retalhar melhor o cerebro, afim de que coubessem alguns fragmentos a outras inclinações esquecidas.

Lembrarei, por exemplo, essa inclinação mui natural, mui instinctiva, que leva o homem e muitos animaes a procurar remedio a seus males physicos. Dessa inclinação nasceu a Medicina, sciencia primitiva para a qual os Gregos imaginaram um deos, filho e neto de deoses. Admira que Gall, Spurzheim, Combe, Broussais, e todos os prenologistas, sendo medicos, se esquecessem de honrar a sua sciencia, dando-lhe um fundamento organico, quando se não esqueceram de suppor a necessidade de um orgam para a destruição e a carnificina! Que essa inclinação a curar parece instinctiva, não ha duvida, pois que muitos animaes dão prova disso, e tão pronunciada se mostra em algumas pessôas que ellas não podem resistir ao prazer particular de aconselhar remedios para todos os males; e geralmente se distingue o tino medico e a felicidade de muitos empiricos da sciencia medica de muitos doctores.

Essa inclinação (fallo da inclinação, e não da profissão) parece andar ligada no homem a uma grande benevolencia e caridade. Jesus Christo deu o mais sublime exemplo dessa virtude, curando os enfermos, e recommendando aos Apostolos que curassem. A Medicina devia ser uma profissão sacerdotal; os que por inclinação piedosa se destinam

a curas das almas, deviam tambem aprender a curar o corpo.

Sei que se podem explicar muitas inclinações particulares do homem sem recorrer a instinctos especiaes; mas, collocando-me no ponto de vista da phrenologia, não vejo que a benevolencia explique a inclinação especial para a medicina, como o sentimento do bello ideal só por si não explica os diversos talentos e artes que tendem a realizar esse ideal, como sejam a poesia, a eloquencia, a musica, a pintura, e a architectura.

Lembrarei ainda a inclinação de todos os povos, mesmo os mais incultos, a inventar bebidas espiritosas, e a fazer d'ellas continuo uso, a ponto de o converter em vicio. Os Gregos, que davam origem divina a todas as sciencias e artes humanas, a um deos attribuiram a invenção do vinho. Os Germanos muito antes de se civilizarem já tinham inventado a cerveja, que ainda hoje é as suas delicias. Os selvagens da America tinham o seu cauim, e outras muitas especies de bebidas espiritosas, que de varias fructas fabricavam. Os Orientaes teem o seu haschich, de que fazem immoderado uso. Os cultos Europeos fazem ostentação em seus banquetes de vinhos e licores de todas as partes do mundo, e até os animaes, que nada inventam, reduzidos aos seus cegos instinctos, nem por isso regeitam essa invenção humana, de que muitos se mostram apaixonados.

E o instincto que levou o homem a produzir o fogo e a empregal-o para preparar o seu alimento? Instincto negado a todos os animaes, mesmo áquelles que domesticados se aquecem no hinverno ao lar do seu dono, como o cão e o macaco, e jamais são tentados a lançar um pedaço de lenha ao fogo! Tão sollicita é a Providencia na conservação do homem, que o não poz á mercê desses irracionaes! Diremos com Lucrecio, o poeta materialista, que o espectaculo das arvores derribadas pelo furor dos ventos, e abrasadas pelos raios, e o exemplo do sol que com o seu calor matura os fructos, e lhes adoça o amargor e a dureza, guiaram o homem a empregar o fogo para preparar os seus alimentos? Demos que assim fosse. Mas isso mesmo suppõe no homem uma intelligencia capaz de perceber as relações das cousas, de reflectir sobre ellas, de conceber as vantagens que póde colher da sua observação, de conhecer as suas proprias necessidades, e de uma determinação voluntaria a melhorar a sua existencia, não se contentando com as cousas taes como a natureza lhe offerece; e dessas qualidades não dão os animaes a menor prova.

Si porèm com a intelligencia que percebe as relações das cousas se póde explicar o facto em questão, com essa mesma intelligencia igualmente se explica porque o homem construiu uma cabana para se garantir das intemperies do tempo, engrandecendo-a segundo as necessidades da familia, e

aperfeiçoando-a pouco a pouco, até lhe dar o aspecto architectonico, sem que necessitemos imaginar um orgam especial para a architectura. Com essa mesma intelligencia, que observa e conserva a memoria de suas observações, póde o homem colher e guardar o que lhe parecer necessario para maior commodidade da vida, e nutrir os tenros filhos que o não possam acompanhar em suas excursões. E si, além dessa intelligencia, necessarios lhe fossem alguns exemplos analogos aos que allega o poeta latino, sectario de Epicuro, a respeito do uso do fogo, poderia achal-os no castor, nas abelhas e nas formigas; postoque não precisasse o homem de exemplos de animaes para sementar e cultivar a terra.

Entretanto, aos olhos dos phrenologistas, que estudam as faculdades humanas nos animaes, como Condillac as estudava em uma estatua da sua imaginação, nada disso basta ao homem, e enriqueceram o seu cerebro de dous orgãos especiaes, um para a construcção do seu domecilio, e outro para a acquisição e conservação do que lhe fosse necessario á vida; sem o que provavelmente jamais o homem teria a idéa de fazer uma cabana para abrigar-se, e de guardar alguma cousa para o dia seguinte; nem mesmo a experiencia lhe mostraria essa necessidade! Quem tal diria?

Sendo isso assim, porque então não reconheceram os phrenologistas a conveniencia de conceder a especie humana mais alguns instinctos fundamentaes?

Porque lhe negam orgãos especiaes para a agricultura, o commercio, a navegação, e a astronomia? Serão cousas que valham menos que começar por fazer uma choça, com quatro páos e um pouco de palha, e acabar por fazer um palacio de marmore?

Porque Spurzheim mais imbuido no materialismo da nova philosophia allemã, corrigindo a sinceridade de Gall, mudou os attributos dos orgãos conferidos por elle á crença da existencia de Deos, á metaphysica, á poesia, ás mathematicas, á pintura, á memoria das palavras, ao sentido das linguas e á historia?

Porque? Mas a razão é clara, e salta aos olhos de todos. O homem, tal como esses illustres naturalistas o querem fazer, não tem, nem póde ter faculdade alguma que os animaes não tenham, principalmente o macaco, do qual hoje se julgam descendentes. Segundo esses sabios naturalistas, não ha differença de numero e de natureza de faculdades entre o homem e os animaes; toda a differença consiste no volume e gráo de energia dos mesmos orgãos: ora, os animaes não teem religião, não são metaphysicos, nem poetas, nem mathematicos, nem astronomos, nem historiadores, nem phylologos, nem pintores, nem agricultores, nem commerciantes: logo essas faculdades não são fundamentaes no homem, são excressencias de outras. Á tal logica não se resiste! E a isso se chama sciencia positiva, fundada na observação da Natureza!

Mas então como podem os homens pensar em Deos a na vida futura? Como inventaram a religião, a metaphysica, as mathematicas, a poesia, a pintura, e tantas artes, e tantas sciencias, e tantas linguas?

Tudo isso é nada, e resulta da acção evolutiva de outras faculdades que não faltam aos irracionaes.

E o que fazer então dos argãos designados por Gall para essas faculdades e inclinações, de que os animaes não manifestam o menor indicio? Como sequestar-lhes os attributos, sem desconceituar todo o systema phrenologico, e as obervações dos seu illustre inventor?

Como? Nada mais facil, e com grande satisfação dos materialistas. Converta-se a idéa de Deos e o sentimento religioso em simples *veneração:* e claro está que se póde dar esse sentimento aos animaes; porque o cão venera o seu dono, os carneiros curvam a cabeça diante do cão, e todos os animaes fracos temem os mais fortes. Mude-se a inclinação á metaphysica, que nos leva a meditar sobre a natureza d'alma e origem das cousas, em instincto de causalidade; e sem a menor difficuldade se poderá conceder esse instincto aos brutos; porque infallivelmente elles devem perceber as relações das cousas, e procurar as causas. Redusa-se o calculo mathematico a relações dos numeros; e não se poderá dizer que os animaes não numeram. Transforme-se o genio poetico em *idealidade*, ou tendencia á perfeição;

e quem poderá dizer que os animaes não tendam tambem a uma perfeição a seu modo; poisque os gatos se lambem para alizar o pello? Passando o orgam da pintura a ser o das relações das côres, nenhum quadrupede deixará de o ter; poisque todos distinguem a luz das trevas. Quanto á memoria das palavras, o sentido das linguas, a historia e a critica litteraria, tudo isso se reduz á linguagem; e como é incontestavel que o leão ruge, o cão ladra, o cavallo rincha e a gallinha cacareja, podem os phrenologistas affirmar sem susto que todos o animaes exprimem as suas idéas por signaes verbaes; e os que duvidarem conversem com o papagaio, ou leam a traducção das canções do roxinol, e o diccionario da lingua dos corvos, feito por Dupont de Nemurs, que se dá por muito intendido na linguagem desses animaes. Por conseguinte, fica demonstrado phrenologicamente que toda differença entre o homem e os brutos se reduz ao maior gráo de energia das mesmas faculdades e dos mesmos orgãos!

Eis o segredo do systema phrenologico depois de Gall, que ao menos, fóra da sua mania craneologica, mais observador e mais sincero, acreditava que, do mesmo modo que o castor, as abelhas, as formigas e as aranhas teem instinctos especiaes, que o cão, o elephante e o macaco não possuem, podia a natureza, já que a providencia divina está banida da sciencia positiva, ter concedido ao homem faculdades negadas aos brutos, postoque dependentes de

orgãos. Mas isso mesmo equivalia a uma grande differença entre a especie humana e a irracional, e essa differença não quadra aos materialistas, que, para não perturbar a superficial harmonia da pequenez do seu systema, concedem aos animaes o que elles não revelam, e negam ao homem o que é claro e manifesto.

Reconheçamos porêm que Spurzheim e seus sectarios, reformando a organologia de Gall, prestaram, sem querer, um grande serviço á psychologia, e grande apoio ao espiritualismo, desconceituando a parte mais importante do systema phrenologico, e as observações do seu inventor; do que se collige que o homem, com os mesmos orgãos que teem os animaes, faz o que estes não podem fazer; que elle tem faculdades que aos brutos foram negadas; que a phrenologia é toda hypothetica, e que pelo lado psychologico ha uma grande differença entre a especie humana e o reino animal.

CAPITULO VIII.

Distincção entre faculdades intellectuaes, sentimentos e inclinações. Deffeito da classificação phrenologica.

A cada instante fallamos de faculdades intellectuaes, de inclinações, de instinctos, e de sentimentos, empregando ás vezes quasi indifferentemente essas denominações, sem fazer grande distincção entre as cousas designadas, e entendendo-se todos nessa meia luz, que mostra as apparencias, sem penetrar o amago das cousas, objecto das profundas indagações e controversia dos philosophos.

Não haverá differença essencial entre esses factos? Será a differença só relativa ao objecto, e não á natureza do principio de que emanam? Eis a questão na verdade difficil, e ainda não resolvida de um modo satisfactorio.

Intelligencia, sensibilidade, vontade, e movimento são faculdades que mais geralmente se consideram como distinctas e primitivas, a que se reduzem todos os nossos actos, simples ou combinados. Mas como o movimento em nós ora é voluntario, ora involuntario: como a sensibilidade é muitas vezes excitada por uma percepção ou concepção, como nos sentimentos moraes, e outras vezes a percepção é devida a uma modificação da sensibilidade

geral ou especial: como em muitos casos não só a sensação se confunde com o sentimento, sinão tambem com a percepção, e esta com a concepção, pois que essas palavras se encontram em muitos bons escriptos empregadas como synonymas; não estando todos esses termos perfeitamente definidos, difficil é distinguir todos os nossos actos tão varios e complexos, numeral-os, e classifical-os em faculdades, sentimentos, inclinações e instinctos com taes caracteres que as especies se não confundam.

Acresce, para maior embaraço e confusão, que, estudando as nossas faculdades intellectuaes e moraes, somos levados a attender ás acções dos animaes, e a conceder-lhes, por algumas apparencias analogas, quasi as mesmas faculdades que temos, postoque o bom senso geral considere todos os seus actos como instinctivos, isto é, feitos sem consciencia, ou pelo menos sem premeditação, e sem conhecimento do fim, ainda que impellidos sejam por sensações, que é o mais que razoavelmente se lhes póde conceder.

Thomaz Reid, e seu successor Dugald Stuard, ambos philosophos mui perspicazes, que sobre este assumpto escreveram exellentes observações, fizeram uma classificação, e analyse das nossas faculdades moraes, que denominaram faculdades ou principios activos, para com essa expressão abranger os instinctos que temos em commum com os animaes: mas não entraram na questão da origem, que mais nos

interessa. A classificação desses dous illustres philosophos escossezes parece ter servido a Spurzheim.

Gall, suppondo uma origem organica a todas as nossas faculdades e inclinações sem excepção de nenhuma, converteu umas faculdades em attributos e modificações de outras, para dar assim mais originalidade ao seu systema, como adiante veremos; mas não fez classificação alguma em conformidade da sua theoria, servindo-se das expressões faculdades, inclinações, sentimentos, sentidos, instinctos e talentos mais segundo a linguagem vulgar do que por uma razão philosophica; e tanta difficuldade achou nesse ponto, que com toda a sinceridade assim se exprime: « As inclinações e os sentimentos, e muitas vezes mesmo as faculdades intellectuaes, se confundem por tal modo que quasi impossivel é achar-se o signal caracteristico que as distingue. » *)

De certo; si com qualquer theoria psychologica é difficil essa distincção, pelos embaraços que ficam expostos, com a phrenologica qualquer distincção é inadmissivel; porque Gall e quantos adoptam a sua doctrina declaram que todas as faculdades fundamentaes do seu systema são dotadas de percepção, de juizo, de memoria, &c. Não ha por conseguinte distincção possivel por esse lado, e caiem em contradicção quando procuram distinguir o que a theoria confunde. Mas esses esquecimentos dos

*) Anatomie etc. 3 v. pag. 27.

proprios principios, e desvios da logica não são raros na sciencia humana.

Spurzheim, parecendo mais methodico e systematico que seu mestre, nem por isso nos diz qual a differença essensial entre faculdades intellectuaes, sentimentos, e instinctos. Mas, por isso mesmo que elle adopta essa classificação, e dá a designação de faculdades a certos actos, de sentimentos e de instinctos a outros, sentindo repugnancia em confundil-os com a mesma denominação, alguma differença achou elle, e ha de haver entre essas diversas especies, posto escapasse á sua perspicacia, por não distinguir nos nossos actos complexos os elementos de faculdades diversas, reunindo umas que a natureza ás vezes separa, e separando outras que a consciencia reune.

Si essa classificação fosse somente para facilitar o estudo dos nossos actos intellectuaes e moraes, pouco importaria qualquer inexactidão, comtanto que se especificassem os factos; mas tendo por fim principal designar um certo numero de orgãos suppostos, aos quaes se attribuem esses actos mal definidos, não é indifferente qualquer engano no modo de considerar a origem das nossas idéas; sendo a questão da origem e formação das nossas idéas tão obscura e recondita, que não ha acordo entre os mais insignes philosophos que sobre esse assumpto meditaram. Um exemplo mostrará melhor a difficuldade de uma perfeita classificação, e por con-

seguinte da especificação da origem dos actos humanos.

Diante de um quadro de Raphael, ou de uma scena da natureza animada pelo transmontar do sol; á vista da estatua de Venus, ou de uma criatura humana, alguma cousa percebemos que nos faz dizer que esses objectos são bellos. Igual qualidade achamos em um poema, em um monumento, ou em uma musica, e muito mais ainda em um acto de grande virtude. Nada se parecem essas cousas entre si, e distinctos são os sentidos por intermedio dos quaes as percebemos: a vista e o ouvido. Não obstante as differenças, uma qualidade em todas essas cousas nos parece ser-lhes commum, á que damos a mesma denominação de bella. Essa qualidade não é uma sensação, pois que nada ha de commum entre sons, côres, fórmas e acções, e o que constitue o bello; tanto mais que não achamos essa qualidade nos cheiros e nos sabores, nem em certo gráo de calor ou de frescura, que ás vezes procuramos, e só nos parecem agradaveis ou desagradaveis, e não bellos ou feios. Essa qualidade é pois puramente intelligivel, isto é, objecto de percepção intellectual; e tanto mais bella nos parece quanto mais revela intelligencia e moralidade.

Não cabe aqui o exame do que é o bello em si mesmo, ou nas cousas. Demos que seja a harmonia das partes que constituem um dado objecto, segundo um typo ideal que concebemos. Perceber o bello

é pois um acto da intelligencia, ou si quizerem, uma faculdade intellectual.

Mas essa percepção tem a propriedade de produzir em nós uma suave affecção, um doce prazer que nos expande, e que, por ser causado por uma percepção, chamamos sentimento moral, e não uma simples sensação. Como tudo o que nos agrada attrai a nossa attenção, procura a vontade esse objecto querido; e a isso chamamos inclinação, amor. Supprima-se a percepção da intelligencia, e desapparece o sentimento, e a inclinação da vontade. Mas a verdade e a justiça tambem nos causam prazer, tambem attraiem a nossa attenção, tambem nos infundem amor, e por ellas fazemos grandes sacrificios de bens e da vida. Malebranche ao ler o Tratado do Homem de Descartes sentiu tão grande satisfação, que deixou os seus estudos historicos para se entregar todo á philosophia, em que se elevou á altura de Platão; e de Archimedes se conta que tendo resolvido um problema de areometria durante o tempo que tomava um banho, d'alli sahiu a correr pelas ruas de Syracuza, bradando n'um transporte de enthusiasmo: Eureka! Eureka! achei! achei!

Todos esses factos d'alma perfeitamente se distinguem quando os analysamos; mas como classifical-os quanto á sua origem ou faculdades que os produzem? Diremos simplesmente que todas as nossas percepções podem dispertar sentimentos aprazíveis ou desagradaveis, e determinar inclinações? Ou ima-

ginaremos tantos sentimentos e inclinações fundamentaes quantas forem as categorias que nos oprouver fazer das nossas percepções e concepções? Diremos que a percepção da verdade, do justo e do bello são actos de uma mesma intelligencia ou faculdade? Ou que dependem de faculdades distinctas? E nesse caso, serão essas faculdades perceptivas, conceptivas, sensitivas, memorativas ao um tempo? Perceber e sentir serão gráos ou modos de uma mesma faculdade, ou de um mesmo orgam? Mas não: geralmente se reconhece hoje que sentir e perceber são faculdades distinctas.

Os physiologistas e phrenologistas estão de acordo nesse ponto com os mais eminentes psychologistas. Como pois se contradizem os phrenologistas? Como admittem diversas faculdades affectivas e sentimentaes, produzindo todas iguaes modificações em relação a differentes objectos, quando Spurzheim mesmo declara que « as faculdades affectivas não conhecem o objecto da sua satisfação? » Com effeito assim é: todos os physiologistas o reconhecem, e essa verdade se acha ha muito formulada no proverbio popular « o que olhos não vêm, coração não sente. »

O que fazem então essas suppostas faculdades, que não conhecem o objecto da sua satisfação, e que se affectam por actos de outras faculdades? Produzirão somente essas affecções geraes agradaveis ou desagradaveis que os phrenologistas reputam qualidades communs de todos os sentimentos,

a que chamamos alegria, prazer, inclinação, amor, inquietação, tristeza, receio, repugnancia, odio e colera, affecções que acompanham certas percepções e concepções, e que pelo seu gráo de força tomam o nome de paixões? Não bastará para isso uma só faculdade affectiva, que diversamente se modifique segundo o concurso de diversas percepções e concepções que se succedem? Imaginaremos tantas faculdades olfactivas quantos são os objectos que podem affectar o nosso olfacto? E o que vem a ser um sentimento moral, distincto da idéa que o provoca, e dessas affecções consideradas como qualidades communs de todos os sentimentos? Nada, absolutamente nada.

Si é exacto, como cremos, o que acabamos de expor, enganam-se os phrenologistas, debaixo do ponto de vista physiologico, quando consideram os nossos sentimentos moraes como faculdades fundamentaes simples em relação a certos e determinados objectos, e não pelo lado puramente affectivo, como foram considerados pelos antigos philosophos até Descartes. Essa classificação dos nossos sentimentos em relação aos objectos, imitada dos philosophos escossezes, especialmente de Dugald Stuard, tem todo o cabimento em um tratado de philosophia moral, que considera os nossos actos em relação ás pessôas e ás cousas, e não entra na indagação das faculdades que as produzem, attribuindo-as a uma só alma; mas não póde de modo algum servir de base

á physiologia, que segue outra marcha. Quanto ás provas cranioscopicas, nós as examinaremos quando tratarmos com especialidade dos nossos diversos sentimentos.

O ponto mais delicado e importante, e ao mesmo tempo mais original da invenção phrenologica, é o modo por que o Dr Gall e a sua escola considera as faculdades intellectuaes, dividindo a intelligencia por orgãos diversos. Segundo Gall, as faculdades intellectuaes geralmente reconhecidas por todos os philosophos, perceber, comparar, julgar, abstrahir, induzir, generalizar, lembrar e imaginar, não são faculdades fundamentaes do espirito, e sim attributos communs de varias faculdades ou potencias individuaes por elle outorgadas a certos orgãos! Não são illações por nós tiradas para desabonar o systema; é Gall mesmo quem categoricamente o annuncia, e se gloría de sua invenção. Eis aqui as suas proprias expressões:

« Vou agora provar que a attenção, a memoria, o juizo, a imaginação são attributos communs ás faculdades e qualidades fundamentaes, e de nenhum modo qualidades ou faculdades fundamentaes propriamente ditas. *) Logo que existe uma faculdade fundamental, uma força intellectual particular determinada, existe tambem necessariamente uma faculdade perceptiva para os objectos relativos a essa

*) Gall. T. VI, p. 392.

faculdade. Logo que essa faculdade reage activamente sobre os objectos do seu dominio, ha attenção. Logo que as idéas ou vistigios que no cerebro deixaram as impressões dos objectos se renovam, tanto na presença como na ausencia desses objectos, ha lembrança, reminiscencia, memoria passiva. Si essa renovação das impressões recebidas se faz por um acto *reflectido* e *voluntario dos orgãos*, ha memoria activa. Logo que um orgam, ou uma faculdade fundamental, compara e julga as relações das idéas analogas ou differentes, ha comparação. Logo que um orgam, ou uma força fundamental, cria por sua propria energia, sem soccorro do mundo exterior, os objectos relativos á sua funcção, ou que o orgam descobre por sua propria actividade as leis dos objectos exteriores, postos em relação com elle, ha imaginação, invenção, e genio! » *)

Aqui temos mui claramente cada polegada do cerebro convertida em uma intelligencia perfeita, percebendo certa especialidade de objectos, attendendo, julgando, lembrando-se das percepções passadas, querendo exercer ou deixar de exercer as suas funcções, descobrindo as leis dos objectos exteriores, e até inventando! Quantas faculdades, quantas maravilhas reunidas em um só orgam, em uma só parcella do cerebro! Não sou eu que o digo, é o sabio allemão quem o dá por provado, porque elle o

*) Gall. T. IV, p. 405.

affirma. Mas nós veremos como elle mesmo dissipa toda essa phantasmagoria, e como os seus discipulos imitam as contradicções do mestre.

Que um orgam material receba impressões externas, que as conserve, e as reproduza involuntariamente por um movimento occulto, é cousa que facilmente comprehendemos; mas que um orgam perceba, queira, reflicta e invente; é na verdade uma maravilha que excede á minha comprehenção; provavelmente por falta de um orgam adequado para admittir como verdade o que parece absurdo. Bem sei que ha cousas que parecem incriveis e incomprehensiveis, e que entretanto são, ou podem ser verdadeiras. Mas a experiencia que temos das cousas da natureza não nos permitte admittir que as leis physicas, chimicas e organicas dependam da intelligencia, da vontade, e do genio inventor da materia dos corpos. Póde ser que algum dia se tenha isso geralmente como certo, que se expliquem as leis da attracção, das affinidades, e da organisação pela intelligencia, vontade e genio inventor das moleculas que compoem as diversas substancias materiaes; mas entre uma concepção mais ou menos estranha, e as provas da verdade, ha um abysmo em que naufragam todas as hypotheses. Não nos causam espanto os devaneos da imaginação criadora; o que nos espanta é a bôa fé com que se nos dá como prova da verdade a simples affirmação de um desses devaneos, só porque se apresenta em

prosa, e em nome de tal ou tal sciencia. A essa conjectura chama Gall « philosophia positiva, fundada na historia natural! » e para corroborar o que diz, e não deixar a menor duvida sobre a sua theoria, acrescenta: « Considerai agora a percepção, a attenção, a lembrança, a reminiscencia, a memoria, a comparação, o juizo, o raciocinio, a imaginação, a invenção, o genio, ou como gráos diversos de uma mesma faculdade, ou como maneiras de ser particulares dessa mesma faculdade; será sempre certo que todas as faculdades fundamentaes demonstradas como taes nos Tomos 3°, 4° e 5° são dotadas, ou podem ser dotadas da faculdade perceptiva, de attenção, de lembrança, de memoria de juizo, de imaginação, e que são ellas por conseguinte que devem ser reconhecidas como faculdades intellectuaes fundamentaes, e que as pretendidas faculdades d'alma dos meus predecessores nada mais são do que attributos communs. Eis pois, quanto ás faculdades intellectuaes, uma philosophia nova, fundada na historia natural circumstanciada dos diversos modos da intelligencia humana. » *)

Que é uma philosophia nova, não ha duvida, até mesmo muito extraordinaria; mas que seja verdadeira e fundada no conhecimento do espirito humano, é o que se não prova, nem se poderá provar: parecendo antes fundada na historia dos desvarios da

*) Gall. T. VI. pag. 640.

presumpção humana, que inventa o que lhe parece para explicar o que não sabe.

Reunindo estes trechos de Gall temos por fim mostrar que nada lhe attribuimos que elle mesmo clara e categoricamente não dicesse, nem conclusão que elle mesmo não tirasse dos seus principios. Assim proclama o philosopho allemão como um principio fundamental do seu systema, que as faculdades d'alma, reconhecidas pelos seus predecessores, e por todo o genero humano, não são faculdades d'alma, e sim attributos communs de diversas inclinações: cada inclinação é uma potencia especial, uma intelligencia individual (a expressão é d'elle) dependente de uma sinuosidade do cerebro; e todas essas potencias por elle reconhecidas e proclamadas como fundamentaes são dotadas de juizo, de memoria, de reflexão, &c., por conseguinte são todas faculdades intellectuaes. Entretanto elle mesmo denomina a umas instinctos, a outras sentimentos, a outras sentidos, e a outras faculdades intellectuaes, e as accommoda segundo as suas especies em diversas zonas do cerebro! A contradicção não póde ser mais palpavel.

Que inducção quer Gall que tiremos dessa theoria? Que a alma humana é uma collecção de faculdades individuaes, ou phenomenos de diversos orgãos, e por conseguinte sem unidade e identidade, e mesmo sem existencia? Vejamos como elle mesmo responde a esta pergunta:

« Quanto a mim, diz Gall, não existe sinão *um mesmo principio* que vê, sente, gosta, ouve, e toca, e pensa, e quer. Mas para que este principio adquira a consciencia da luz e do som, para que elle possa sentir, gostar, e tocar, para que possa manifestar as suas differentes especies de pensamentos e de inclinações, necessita de diversos instrumentos materiaes, sem os quaes impossivel lhe seria o exercicio de todas essas faculdades. » *)

Muito bem! Mas essa doctrina é outra, e inteiramente em contradicção com a que distribue as faculdades por orgãos diversos. Gall, que admitte ambas as doctrinas, e que de ambas se serve segundo os casos, á qual das duas dá a preferencia? Qual será a sua doctrina esoterica? Ambas não podem ser verdadeiras, pois que são oppostas! Como as concilia? Si, como confessa o phrenologista, é sempre o mesmo principio, a mesma alma que em nós sente, percebe, pensa, reflecte, imagina e quer, com consciencia e memoria desses actos em relação a qualquer ordem de idéas e de cousas a que se applique, segue-se rigorosamente que essas são as suas faculdades essensiaes, e que as diversas inclinações particulares, consideradas pela phrenologia como fundamentaes, resultam d'acção daquellas mesmas faculdades applicadas a certa ordem de phenomenos que mais attraiem o espirito; inclinações que se podem explicar tanto pela perfeição relativa dos orgãos dos

*) Gall. T. 1. pag. 241.

sentidos, que nos transmittem impressões mais claras, como pela influencia de algumas especies de memoria, e ainda mesmo pelo habito. Por conseguinte, a conversão das inclinações em faculdades fundamentaes, e das faculdades intellectuaes em attributos communs d'aquellas, é uma triste invenção, uma confusão de idéas, em contradicção com a convicção de que é sempre o mesmo principio que pensa, sente, e quer, e sem proveito algum para a sciencia.

Iguaes contradicções se encontram nos discipulos de Gall. Spurzheim, por exemplo, reformando a classificação do mestre, tambem divide a faculdade perceptiva em muitas, annexando a cada uma a memoria, a imaginação, o raciocinio e a vontade, &., e diz em tom magistral: « Os philosophos fallam da percepção, e de uma faculdade perceptiva; mas é preciso que reconheçam muitas, que podem entrar em acção uma sem a outra..... Cada faculdade intellectual, sendo activa, percebe as impressões que lhe são relativas, e ha tantas especies de percepções quantas ha de faculdades. » *)

Si Spurzheim dicesse que devemos admittir tantas faculdades perceptivas quantas são as especies de percepções, nós lhe perguntariamos porque razão uma mesma faculdade não póde ter percepções diversas, pois que ella, alèm de perceber, julga, compara, imagina, inventa e quer! Mas dizendo elle, não

*) Spurzheim. Observations, pag. 323 e 331.

sei si por descuido, que ha tantas especies de percepções quantas ha de faculdades, dá a entender que elle conhece *a priori* as faculdades, e sabe que as percepções são differentes porque as faculdades o são. Essa sciencia *a priori* não a temos nós. Mas vejamos como elle mesmo se contradiz, e como se contradizem todos os phrenologistas, sem perceber que se contradizem.

Discorrendo Spurzheim sobre uma faculdade especial perceptiva, que denomina *individualidade,* assim se exprime: « A faculdade de conhecer os objectos externos, e de os distinguir de si mesmo, não reside de nenhum modo nos sentidos externos; essa faculdade é interior, e ella é excitada pelas impressões de todos os sentidos. » *) Eis aqui, segundo esse sabio allemão, uma só faculdade percebendo os objectos externos, excitada pelas impressões de todos os sentidos, que nada percebem. Muito bem; pois não é isso mesmo o que dizem os philosophos accusados pelos phrenologistas de ignorancia por não admittirem sinão uma só faculdade que percebe os objectos externos? Que contradicções! O que percebem então essas outras muitas faculdades perceptivas? Perceberão objectos internos, ou sómente qualidades abstractas, sem realidade forá de nós? Nesse caso como as chama perceptivas? Que significação especial dão os phrenologistas ás palavras

*) Observ. Pag. 238

« percepção e perceber, » que elles se não dão a pena de definir, para que os entendamos?

Notamos por ora a contradicção, e examinaremos depois essa theoria da percepção quando tratarmos das faculdades intellectuaes.

Lembraremos entretanto que o tal orgam sequestrado por Spurzheim para domicilio da faculdade da *individualidade* que percebe todos os objectos externos e os distingue de si mesmo, tinha sido dado por Gall á memoria das cousas e dos factos. Quanto acordo, quanta certeza entre os phrenologistas a respeito das nossas faculdades fundamentaes, e dos seus respectivos orgãos! Não-obstante, imitando Spurzheim a segurança categorica de seu mestre, declara enphaticamente, que « a phrenologia rectificará os systemas philosophicos sobre a natureza humana, e estabelecerá uma philosophia ou psychologia positiva e invariavel. » E elle mesmo, amigo, compatriota, e collaborador de Gall, foi o primeiro a mostrar-se em desacordo com o inventor da phrenologia, e a provar que ella nada tem de positivo e de invariavel. Essa crença de Spurzheim na verdade da phrenologia faz-me lembrar a fé robusta de um Indio, que se julgava invulneravel como Achilles, pela virtude de um relicario que trazia ao pescoço, e que tirara de outro Indio a quem matara, e que tinha a mesma fé, sem que isso o preservasse do ferro que lhe deu a morte.

CAPITULO IX.

Amor physico, amatividade: sua supposta séde no cerebello. Noção anatomica sobre esse orgam. Observações e experiencias de alguns physiologistas sobre as funcções do cerebello. Refutação da opinião phrenologica. Differença entre o amor e o cio, entre o sentimento e o instincto.

Cremos ter demonstrado o quanto é phantastico o modo pelo qual classificam e explicam os phrenologistas as nossas faculdades intellectuaes e moraes, convertendo umas em attributos communs de outras, e distribuindo-as em grupos por diversas partes do cerebro. Não-obstante, como os phrenologistas pretendem que as suas affirmações se apoiam em numerosos factos, diante dos quaes se quebram os argumentos, examinemos um por um esses suppostos attributos fundamentaes, que elles dão por bem determinados, e si com effeito ha provas ou indicios que de algum modo nos façam suspeitar a sua dependencia das partes cerebraes que lhes são designadas, começando pelo amor physico, que é o primeiro de que se occupa a phrenologia.

Nenhum interesse temos em occultar a verdade; nada ganhariamos com isso; e quanto a theorias, só sustentamos e deffendemos as que nos parecem melhor explicar os factos, que observamos.

Entre todas as nossas inclinações naturaes a mais commum ás criaturas humanas e ás especies animaes, a melhor estudada, e a que mais argumentos parece reunir em favor da sua séde cerebral, designada pelos phrenologistas, é o amor physico, a que Spurzheim chama *amatividade.*

Concordam todos os phrenologistas em apropriar esse instincto ao cerebello. Não será fóra de proposito algumas noções sobre esse orgam.

O cerebello é uma parte do encephalo, distincta e separada do cerebro propriamente dito; está collocado na parte posterior e mais baixa da cabeça, na região denominada occipicio, ou vulgarmente nuca, sobre a medulla espinhal, á qual se liga por feixes de fibras transversaes, como mais adiante, nesse mesmo prolongamento medullar, no logar denominado corpos estriados, nasce uma lamina de cada lado, que, dobrando-se sobre si mesma, forma as circumvoluções dos dous hemispherios do cerebro, ou cerebro propriamente dito.

De todo esse prolongamento medullar, que desce do cerebro ao espinhaço, nascem de um lado e de outro pares de nervos, dos quaes os anteriores, segundo a opinião mais provada em physiologia depois das experiencias de Bell, são destinados ao movimento do corpo, e os posteriores á sensibilidade, e que se denominam nervos cerebro-espinhaes, ou da vida de relação, para se distinguirem de outros nervos, que dahi não nascem, e que se denominam

nervos ganglionarios, ou da vida organica, e cuja reunião constitue o grande sympathico, ou trisplanchnico, assim chamado porque distribue ramos ás tres cavidades viceraes do corpo: o craneo, o peito, e o abdomen.

Assim, o cerebro e o cerebello são dous orgãos diversos, contidos no craneo, e que apenas se relacionam pelo centro commum a que se ligam; offerecendo a particularidade de um cruzamento de acção entre o lóbulo direito do cerebro e o esquerdo do cerebello, e entre o direito deste e o esquerdo daquelle; de modo que, dada por exemplo a atrophia do lóbulo direito do cerebro ella se communica ao esquerdo do cerebello, e *vice versa;* o que muitissimas vezes se teem observado.

Estes factos, e a differença de configuração entre os dous orgãos, bastariam para nos fazer crer que differentes hão de ser as suas funcções, postoque connexas, e relativas ao systema nervoso motor e sensivel, com o qual se communicam. Por isso mesmo, si fossemos tentados a collocar no cerebro propriamente dito as sédes de todas os instinctos e sentimentos, conjunctamente com as das faculdades intellectuaes, grande repugnancia teriamos em separar uma só inclinação de todas as outras, para alojal-a em um orgam tão distincto e volumoso como é o cerebello, que só elle é a sexta ou setima parte de todo o encephalo: como si houvesse mais connexão entre todos os instinctos, sentimentos, e fa-

culdades intellectuaes para que possam resultar das pregas de um mesmo orgam, e nenhuma relação entre o amor e ás mais inclinações naturaes para que se lhe deva conferir um orgam separado, e de diversa configuração. Seria na verdade uma excepção na ordem economica da natureza, que destina sempre orgãos diversos a funcções differentes, e um mesmo orgam a funcções correlativas; e dest'arte poz o olfacto no começo do orgam da respiração, e o gosto no da mastigação, e fez que a cavidade da bocca sirva tambem á respiração e á palavra. Não, a natureza não auctoriza uma tal excepção; fazendo-nos omnivoros, não nos deu dous estomagos, um para as substancias animaes, e outro para as vegetaes, um mesmo estomago digere tudo, e varía os seus appetites segundo as necessidades do corpo.

Não é de pouca monta este argumento fundado nas leis geraes da economia animal; mas outros temos mais directos e concludentes.

Emquanto os phrenologistas, por observações e factos mal interpretados, consideram o cerebello como o orgam productor do instincto sexual, physiologistas experimentadores, que nada affirmam sem provas directas, com mais razão o tomam como séde de funcções animaes bem differentes. Resumiremos aqui as opiniões desses illustres indagadores da verdade, para que nos não falte o apoio da sciencia experimental, que tende a explicar pela contextura organica todos os phenomenos da vida.

A questão é puramente physiologica; o orgam existe; trata-se de saber si tem por funcção a que lhe attribuem os phrenologistas.

Wills, que escreveu uma anatomia do cerebro em 1683, pensava que o cerebello presidia aos movimentos involuntarios, e em geral aos phenomenos da vida organica; porêm experiencias e observações modernas provam que a vida organica e os movimentos involuntarios permanecem apezar da mutilação e ausencia desse orgam.

Rolando, physiologista italiano, contemporaneo de Gall, tendo praticado muitas vivisecções em varias especies de animaes vertebrados, com o fim especial de descobrir os usos do cerebello, e notando a fraqueza, desordem, ou falta de movimento que resultava da destruição desse orgam, concluiu que o cerebello é a origem de todos os movimentos, e que a sua acção é similhante á de uma pilha voltaica. Esta conclusão parece exceder aos factos observados.

Flourens, repetindo essas experiencias, e vendo que os movimentos só se enfraquecem e desordenam pela mutilação do cerebello, concluiu mais logicamente que esse orgam é a séde exclusiva do principio que coordena o movimento de locomoção: theoria que hoje prevalece na sciencia.

Os animaes submettidos a esses experimentos, logo que se lhes corta as primeiras camadas do cerebello, mostram alguma fraqueza e falta de har-

monia em seus movimentos. Tirando-se-lhes as camadas médias, cambaleam como embriagados. Feita á final a ablação do orgam todo, caiem, não mais se sustentam em pé, e, postos sobre o dorso, não se podem levantar por mais esforços que façam. Entretanto não perdem os sentidos. O contrario acontece quando se lhes tiram sómente os lóbulos cerebraes.

Iguaes vivisecções praticadas por Bouillaud, Magendi, Lafarge, e Longet confirmam os resultados obtidos por Flourens.

Notando Magendi que os animaes nesse estado tendem algumas vezes a um movimento de retrocessão, incidente que não escapou á perspicacia de outros experimentadores, suppoz que existia no cerebello, ou talvez na medulla allongada, uma força de impulsão que faz o animal andar para diante.

Mas esse movimento de recúo, que raras vezes se apresenta pela mutilação do cerebello, podendo ser apenas uma variedade na falta de coordenação do movimento dos membros inferiores, não contradiz, antes confirma a opinião de Flourens.

Poder-se-ia suppor que é somente a gravidade da lesão que produz essa desordem nos movimentos, mas pondera o professor Longet que lesões muito mais graves, provenientes da extracção completa dos dous lóbulos cerebraes, não apresentam esse phenomeno notavel de desequilibrio. « Tomai dous pombos, diz esse distincto physiologista; tirai in-

teiramente a um os dous lóbulos do cerebro, e ao outro somente uma porção do cerebello, e no dia seguinte estará o primeiro firme sobre seus pés, e o segundo offerecerá ainda o caminhar incerto e extravagante da embriaguez. São factos incontestaveis, e faceis de se reproduzirem. » *)

Assim, postoque um pouco divirjam as conclusões de Wills, Rolando, Magendi, Flourens. e Longet, os factos em que ellas se apoiam são identicos, e por todos conhecidos; e no estado actual da sciencia physiologica, o cerebello é considerado como o orgam coordenador dos movimentos de locomoção; conclusão deduzida de repetidas experiencias feitas em animaes vivos, e não desmentidas pelas observações pathologicas.

Com effeito, a locomoção, e em geral todos os movimentos voluntarios, é uma funcção animal importantissima, dependente da acção conjuncta de muitos musculos, e de muitos nervos motores parciaes, necessitando por conseguinte de um orgam central que coordene os diversos movimentos, independentemente da acção da vontade, que só os determina, mas não os produz directa e immediatamente; pois que esses movimentos muitas vezes se manifestam instinctivamente sem o influxo da vontade, e outras vezes se desordenam, ou faltam a despeito das determinações da potencia volitiva.

*) Traité de Physiologie par F. A. Longet, Professeur de Physiologie à la Faculté de Medicine de Paris. T. II, pag. 153. Edic. de 1860.

A vontade mesma parece necessitar desse orgam, não para querer, mas para que possa o corpo obedecer-lhe coordenadamente na direcção determinada. Um tal orgam deve existir, e os factos provam que outro não é sinão o cerebello; e dessa funcção se acha elle investido actualmente por decisão da physiologia experimental, contra a qual não ha theoria que valha.

Accumulará esse orgam a coordenação dos movimentos voluntarios e o instincto sexual ou amoroso, que lhe prestam os phrenologistas? Mas que connexão ha entre as duas especies de phenomenos? Que factos esteiam similhante conjectura?

Não occultarei que Serres, por alguns factos de sua observação, julgou poder conciliar a hypothese de Gall com os resultados das experiencias physiologicas, attribuindo aos lóbulos lateraes do cerebello a excitação do movimento dos membros, e ao lóbulo medio o influxo amoroso. Mas ainda assim os factos se mostram contrarios a essa conjectura, e refutando-a o professor Longet, com o apoio das observações de Andral, Péterquin, e Segalas, conclue dizendo que se deve referir á medulla espinhal a influencia predicada por Serres ao lóbulo medio do cerebello.

Os factos pathologicos citados por Gall, tanto de sua propria observação, como da clynica do Barão Larrey, Serres, Dubois e outros afamados praticos, e como que inculcam ser o cerebello o orgam ex-

citador do amor physico, só provam, a meu ver, que ha relação e connexidade entre esse orgam e a contracção muscular de que resulta o movimento. Com effeito, em todos esses casos de lesão do cerebello, descriptos por varios clynicos, e mencionados por Gall no Tomo terceiro das Funcções do cerebro, notamos que todas essas especies de lesões são sempre acompanhadas ou de grande prostração de forças, ou de torpor, ou de paralysia, ou de movimentos desordenados, ou de convulsões, ou de tetano, o que tudo se reduz á diminuição, falta, desordem na força muscular e no movimento.

Ora, reconhecendo-se experimentalmente que o cerebello tem por funcção especial a coordenação do movimento, infallivelmente se ha de admittir que elle influe na contracção dos musculos por intermedio dos nervos motores que com elle se relacionam; dada essa influencia, podem as lesões desse orgam, pelo consenso e sympathias das diversas partes do systema nervoso, produzir esses differentes phenomenos morbidos, que posto pareçam oppostos, todos se referem á força motriz. Não transcrevemos aqui essas observações medico-cirurgicas por mui numerosas, não se coadunando além disso a sua linguagem technica com a natureza do nosso trabalho. Os curiosos que duvidarem do que dizemos as poderão ler na obra á cima mencionada.

Alguns desses casos são tão mal escolhidos e interpretados por Gall, que em vez de servir de provas

ás suas asserções, desabonam a critica do physiologista allemão, e mostram quanto se illude um espirito prevenido. Assim, citando elle o caso de um soldado de nome René Bigot, que, ferido gravemente no cerebello, soffreu, durante trinta e oito dias, dôres crueis no trajecto da medulla espinhal, dôres acompanhadas de gemidos lugubres, diz, como uma grande prova em favor da acção que elle attribue ao cerebello, que esse individuo perdera o instincto amoroso! Que estranho reparo, observa o professor Longet, quando se considera que esse misero soldado morreu no tregesimo oitavo dia da sua ferida, atormentado de horriveis dòres, e em um estado tal de prostração que suffoca desejos eróticos!

Passando á outra ordem de provas, suppôe o inventor das funcções do cerebro que o cerebello no homem adulto é comparativamente maior que na infancia, na velhice, e na mulher, e a isso attribue a maior energia do instincto amoroso no sexo masculino na sua virilidade. Si fosse certo esse maior desenvolvimento do cerebello do homem na idade varonil, com elle melhor concordaria a maior segurança nos movimentos do adulto. Mas todas essas hypotheses já foram com factos refutadas por varios physiologistas e naturalistas.

As indagações de Soemmering, de Ackermann, dos irmãos Wensel, e de Lelut concordes demonstram que a proporção pretendida pubere do vo-

lume do cerebello em relação ao cerebro propriamente dito se estabelece desde a idade de quatro annos, e não na da puberbade; isto é, na idade mesma em que os movimentos attingem á maior força, segurança e destreza, que não tinham nos primeiros annos da vida.

Tampouco não diminue na velhice essa proporção de volume entre o cerebello e o cerebro, como o provam as observações de Rudolphi, Wensel, Lelut, e Parche, em contrario do que diz Gall, para explicar a seu modo por essa diminuição supposta o afrouxamento da energia erótica na velhice; e quando essa diminuição proporcional se désse, podia ser allegada como uma das causas da lentidão, e fraqueza dos movimentos na idade senil. Dessa frouxidão geral, participando todas as funcções na senectude, não é de notar que tambem d'ella se resinta o instincto amoroso.

O maior desenvolvimento do cerebello dos machos nas diversas especies animaes em relação ás femeas e aos castrados, allegado hypotheticamente pelo phrenologista em apoio da maior excitabilidade sexual dos primeiros, bem longe de ser confirmado pelo estudo da anatomia comparada, foi desmentido pelas repetidas observações de Leuret e de Lelut.

Acham-se igualmente refutados por numerosas indagações da anatomia comparada todos os argumentos tirados do volume e perfeição do cerebello nos quadrupedes, peixes, e reptis.

Calmel, Magendi e Flourens reconheceram a subsistencia do instincto sexual em animaes privados de cerebello. O professor Longet, tratando desta questão physiologica, assim se exprime: « Nem a pathologia, nem a anatomia anormal, nem a anatomia comparada, nem a physiologia experimental tendem por conseguinte a fazer admittir a opinião de Gall sobre as funcções do cerebello. » *)

Não ha argumento por mais insignificante que seja a que Gall não recorra para comprovar a sua opinião. Assim, guiando-se elle pelo busto que se crê ser de Epicuro, attribue á influencia da espessura da nuca desse antigo philosopho a doctrina moral que elle ensinava, sem attender que a pratica da vida desse philosopho não confirmava a inclinação que lhe empresta, e que nada ha de commum entre a doctrina philosophica de Epicuro, professada por um Gassendi, e o epicurismo dos devassos.

Da mesma maneira, referindo-se Gall álguns retratos de Newton, e de Kant, ajusta a seu modo a castidade de ambos á pequenez dos seus cerebellos, que elle imagina; quando melhor coincidiria essa castidade com o grande desenvolvimento e applicação da intelligencia, a inacção e falta de vigor corporeo desses dous sublimes engenhos, entregues a continuas meditações abstractas; o que de certo não péde grande excitação da força motriz; antes a quebra, como é sabido.

*) Traité de Physiologie. T. II, pag. 463.

Si inducções desta natureza tivessem algum peso na sciencia, lembrariamos que Kant morreu na idade de oitenta annos sem nunca ter sahido da pequena cidade de Koenigsberg onde nascêra, e onde passava a vida assentado a meditar, a escrever, e a leccionar; o que prova a sua pouca disposição ao movimento. E si com effeito o cerebello desse philosopho era pequeno, como pretende Gall, que provavelmente nunca o mediu, poisque se refere a retratos, com essa pequenez coincide a sua indisposição ao movimento.

Optimo seria esse argumento para Gall, si elle quizesse provar que o cerebello preside ao movimento de locomoção, e ao amor das viagens.

Larga nuca, pescoço grosso, coincidindo com um grande desenvolvimento dos musculos, deram os escultores antigos ás estatuas de Hercules e dos athletas, e sempre foram esses os caracteres expressivos da força muscular.

Não ha pois um só facto ou argumento allegado por Gall que prove a sua opinião sobre as funcções do cerebello; muitos desses factos só provam que elle influe na contracção muscular e no movimento.

Ainda mais, attribuindo os phrenologistas ao cerebello a inclinação amorosa, sem distincção alguma, caiem em outro engano, o de confundirem um instincto animal, com um sentimento moral, uma funcção physiologica, com uma affecção psychologica.

Ha no amor dous factos distinctos, que muitas vezes junctos concorrem na especie humana para

o mesmo fim, mas que podem estar separados: o facto sentimental, psychologico, a que melhor cabe a denominação de amor, e o facto physiologico, que é uma pura funcção organica, a que nos animaes se dá o nome de cio.

O primeiro, que presta constante assumpto a tantos canticos, dramas e romances, inteiramente diverso do segundo, que o pudor occulta, é inspirado pela idéa do bello, que vemos realizada no rosto e nas graças da criatura que exclusivamente nos incanta, inflamma e attrai, e que a mente do poeta endeosa.

Esse amor, de que não gozam os brutos, tem a sua origem n'alma, que percebe e sente a expressão da belleza, admira, ama, deseja, e quer toda empregar-se na sua contemplação e culto, como Petrarca, experimentando em seu ser essa inquietação suave que a leva para o objecto amado, e faz que ella cifre a sua ventura em se unir a elle eternamente. Esse amor, esse sentimento, que é o consorcio das almas, que, uma vez contrahido, perdura, e resiste á toda estranha seducção, ou aos caprichos do instincto; esse amor que se reanima na adversidade, que faz palpitar na ausencia dous corações separados, e sobrevive saudoso á perda do objecto querido: esse amor que se concentra em uma só criatura, com exclusão de todas as outras; esse amor nada tem de commum, quanto ao principio que o gera e aviventa, com esse instincto physico dos

animaes, que resulta de uma excitação periódica, igual á fome e á sède, e como tal dependente de algumas fibras nervosas.

Si julgam que esse sentimento tem por base ou condição organica a mesma do instincto animal, a que se applicam outras faculdades que o ennobrecem e moralizam, sempre será certo e incontestavel que pelo lado moral elle se distingue da excitação animal; e essa differença entre o amor e o cio, entre um sentimento e um appetite, separa os actos moraes do homem das funcções instinctivas animaes. Seja porèm como for, não é o cerebello o orgam do amor, quer physico, quer moral: e esse é o ponto da questão que fica demonstrado.

Si o amor, inclinação innegavel e especial, que os phrenologistas dão por solidamente acastellado em um orgam tão distincto que com nenhum outro se confunde, se acha assim deslocado por numerosos factos e experiencias, como poderemos nós admittir essa distribuição de faculdades e de sentimentos mal definidos, e o seu duplo alojamento em differentes circumvoluções das duas metades de um mesmo orgam, que tanto póde ser retalhado em trinta partes, como em mais ou em menos, segundo o capricho dos repartidores? Com effeito, só muita prevenção e credulidade poderá admittir essa localisação de faculdades que nos querem dar como sciencia positiva, para as converte rem funcções organicas.

CAPITULO X.

Sentimentos benevolos. Theoria geral dos sentimentos moraes. Parte que toma a vida organica nos nossos sentimentos. Relações entre a alma e vida.

O estudo das qualidades moraes do homem reconhece sem difficuldade algumas inclinações benevolas, que o dispoem á vida social, a uma união estreita e permanente com os seus similhantes, e pela sua força tornam o homem capaz de abnegação e sacrificio de sua propria pessôa, por dedicação a outrem. Taes são o amor des paes aos filhos, e destes aos paes e aos irmãos; o amor conjugal, electivo e espiritual, bem distincto do appetite periodico do sexo; a amizade; a gratidão para com os seus bemfeitores; a compaixão pelos desgraçados; o patriotismo; a admiração, e o respeito aos homens illustres por virtudes, saber e heroismo.

A sympathia e a benevolencia acompanham todos esses sentimentos; todos elles se distinguem tamsomente pelos agentes que os despertam, e pelo maior ou menor gráo de intensidade, segundo os individuos e as circumstancias, mas não quanto ao modo de affecção, ou de sermos affectados. A amizade, o patriotismo, a caridade, a admiração, o reconhecimento podem em certos casos causar o mesmo prazer

moral, o mesmo abalo, e impellir o homem ao mesmo grão de dedicação e de sacrificio que o amor de um extremoso pae a seu unico filho. Ninguem duvida da manifestação desses nobres sentimentos, quando se limita a observal-os e a distinguil-os, sem averiguar a sua origem, e as idéas que os corroboram; mas quantas duvidas se apresentam á critica philosophica quando se entra na pesquiza das suas causas naturaes!

Serão primitivos todos esses sentimentos, ou reductiveis a um menor numero? Dependerão de varias faculdades affectivas, ou de uma só diversamente modificada? Não tomará parte a intelligencia e a vontade na sua manifestação? Que condições organicas concorrem para a sua espontaneidade puramente sensivel?

Todas essas questões importantes, que a escola sensualista cuida resolver sophisticamente pelo principio unico do egoismo, e que os moralistas evitam pela difficuldade de as resolver satisfactoriamente, nenhuma difficuldade offerecem aos olhos systematicos dos phrenologistas. Elles decidem *a priori* que os nossos diversos sentimentos são forças fundamentaes relativas a determinados objectos, e dependentes de orgãos distinctos, e applicando o seu methodo de demonstração em favor de uma psychologia comparada que aproxime o mais que for possivel o homem dos irracionaes, repartem as inclinações benevolas por tres circumvoluções do cerebro,

duas na nuca, e uma no alto da testa; conferindo uma daquellas ao amor dos paes aos filhos, ou *philogenitura*, como a denomina Spurzheim; porque todos os animaes, principalmente as femeas durante a criação, cuidam da sua prole. Outro orgam á sociabilidade, com o privilegio de produzir tambem a amizade; e isso porque alguns animaes vivem em baudos, e as abelhas e as formigas em sociedade. O terceiro finalmente á benevolencia em geral; pela simples razão, bem entendido, que os cães, os cavallos e os carneiros se mostram doceis e compassivos; sem o que não admittiriam no homem tal sentimento.

Mas os animaes não revelam nenhum amor filial, nem fraternal, nem patriotismo, nem respeito ao saber, á virtude e ao heroismo: logo esses sentimentos não são fundamentaes no homem, e accommodem-se lá como poderem nos orgãos da benevolencia e da sociabilidade! Tal é a psychologia positiva fundada na historia natural! Tal é a logica da phrenologia!

Ainda mais; Gall, que evitava com todo o cuidado conceder ao homem maior numero de faculdades que aos quadrupedes, que lhe serviam de norma para o estudo moral do homem, achando em si mesmo a consciencia moral do justo e do injusto, converteu em benevolencia essa faculdade puramente racional, em virtude da qual julgamos todos os nossos actos moraes e os alheios, e declara que « a differença

entre o senso moral e a benevolencia é do mais ao menos, » *) Mas parece que a propria consciencia do honesto physiologista se revoltava contra essa confusão systematica; pois que elle se contradiz a a ponto de dizer: « Quando a benevolencia dá muita latitude á maldade, e esta se desmanda pela indulgencia, recobra o sentimento do justo os seus direitos; não é justo que a bondade seja o ludibrio da cubiça, da maldade, e da ingratidão. » **) Muito bem! Assim estabelece elle mesmo uma differença notavel entre o sentimento do justo e a bondade passiva, oppondo um ao outro; mas, reconhecendo essa differença e opposição, não julgou dever augmentar o numero das faculdades humanas, considerando como fundamental essa justiça impassivel e obrigatoria, que se oppõe ao excesso da bondade, impondo-lhe silencio, e a converte em gráo inferior daquella, e dependente do mesmo orgam, para não elevar muito o homem á cima dos animaes, e não fazer injuria a estes! A quanto obriga o espirito de systema!

Não nos cançaremos em mostrar o erro voluntario de similhante theoria, porque a contradicção é tão patente, e tal a differença entre a justiça e a benevolencia, que Spurzheim reparou até certo ponto a omissão do mestre, e, desprezando o seu conselho de não augmentar o numero dos orgãos,

*) Anatomie et physiologie. T. IV. pag. 257.
**) Anatomie et physiologie. T. VI. pag. 208.

dedicou um á justiça com a denominação de *consciencidade;* collocando-a porêm entre as faculdades affectivas, e deixando a benevolencia entre as faculdades intellectuaes; o que está em completo desacordo com as regras geraes da phrenologia. Mas isso pouco importa. Em compensação porêm dessa separação, accumula Spurzheim no orgam dado por Gall á sociabilidade e amizade. outras muitas attribuições, generalizando-lhe o titulo para caber a todas: « Creio, diz elle, que a *affeicoavidade* dispõe o homem a ligar-se a tudo que o cerca; a seu paiz natal, aos corpos inanimados, ao logar que habita, aos presentes que recebe dos amigos, e o torna susceptivel de adoptar novos habitos. » *)

Assim pois, a sociabilidade, a amizade, o patriotismo, o amor a natureza, ao domicilio, aos presentes, e até a mudança de habitos, devemos a um só orgam! Admittamos que assim seja. Mas isso destroe um pouco a divisão das faculdades affectivas pelas especialidades dos seus objectos. Si a força occulta que impelle o homem á vida social, e a contrahir amizades, o dispõe tambem a todas essas affeições, e a tomar novos habitos, porque não poderá essa mesma força dispol-o á benevolencia, e ao amor á prole? Pois uma criatura racional e sensivel, capaz de se ligar affectuosamente a tudo que a cerca, não poderá com effeito amar os

*) Observations sur la phrenologie, pag. 152.

filhos, e ser benevolente sem o impulso de mais dous argãos? Mas si a sociabilidade, a benevolencia, e o amor á progenitura são factos dependentes de forças distinctas, no mesmo caso estarão o amor filial, o fraternal, a amizade, o patriotismo, que se distinguem pelos agentes que os despertam. Não sei por que força, a não ser o amor filial, Coriolano, á frente de um exercito, abrasado no desejo de vingança contra a sua patria, tendo resistido ás supplicas humildes dos sacerdotes de sua religião, é á final vencido pelas lagrimas de sua mãe, prevendo a morte que entre os Volscos o esperava? Nem sei tampouco em virtude de que orgam Manlio Torquato, tão mal favorecido dos dons da natureza, que o imperioso pae o condemnava ao trabalho do campo, entre os escravos, sabendo que por isso ia seu duro pae ser accusado, corre á Roma, entra em casa do Tribuno Pomponius, e com um punhal na mão o obriga a desistir dessa accusação! E tão respeitoso filho foi depois tão severo pae, que condemnou á morte seu filho, só por ter infringido a disciplina militar, combatendo contra as ordens dadas!

Podemos distinguir os nossos sentimentos pelos agentes e circumstancias que os despertam, mas nada nos auctoriza a suppor que elles dependam de varios orgãos. A benevolencia é sociabilidade, é sympathia, é compaixão, é desejo de fazer bem, é amor ao proximo; e como póde alguem ser be-

nevolente sem amar a seus paes e a seus filhos? Esses sentimentos são inseparaveis.

Não dependerão todos de uma mesma força affectiva, excitada por agentes diversos?

« O amor, diz Bacon, é uma effeição natural ao homem; elle é levado por instincto a amar os seus similhantes, e quando esse sentimento se não concentra em um ou dous individuos, então se derrama sobre um grande numero, e se converte em caridade, humanidade e virtude. » *)

Aproxima-se do que diz Bacon o pensamento do philosopho escossez Hutcheson: « Póde-se comparar a benevolencia que se tem para com os homens em geral a esse principio de gravitação que influe talvez sobre todos os corpos do universo, mas que augmenta de intensidade á proporção que diminue a distancia, e se fortifica quando os corpos se tocam. » Assim é que os padres catholicos, que se submettem a lei do celibato, são mais benevolos e compassivos para com todos, do que os das religiões que lhes permitte ter mulher e filhos.

Com effeito, a condição affectiva de todas as nossas inclinações benevolas póde ser a mesma diversamente excitada por objectos e juizos differentes; e si tantas mães abandonam ou matam os filhos, a despeito do sentimento da maternidade, e da supposição de um orgam especial para esse sentimento; si os Codros, Cursios e Decios se sacrificam

*) Essais de Moral et de Politique, § 10.

pela patria, postoque não admittam os phrenologistas um orgam especial para o patriotismo, podem do mesmo modo manifestar-se todos os nossos sentimentos independentemente de orgãos especiaes.

O genero humano, na sua sciencia instinctiva, ligou a palavra amor a todas as inclinações benevolas; porque a maneira de sentir é sempre a mesma, variando apenas de intensidade, e sempre a mesma a maneira de querer bem, variando apenas de objecto. Essa nomenclatura pela variedade dos objectos que amamos é feita pela linguagem, na natureza todas essas inclinações benevolas dependem de uma só força affectiva, e nada nos persuade que haja orgãos diversos para um mesmo modo de affeição; que amemos os filhos em virtude de uma circumvolucção posterior do cerebro, e amemos o proximo em virtude de outra collocada na parte anterior. De quantos orgãos querem então que sahisse a caridade de São Vicente de Paulo fundando a congregação dos Padres da Missão para instruir o povo do campo, a instituição das Irmães da caridade para o serviço dos enfermos pobres, e hospicios para recolher as crianças expostas por seus infelizes pais?

Haverá então um só orgam para todos os sentimentos benevolos? É outra questão. Examinemol-a.

Primeiramente, o que é um sentimento em geral? É uma affecção agradavel ou desagradavel, attractiva

ou repulsiva que experimentamos por uma idéa, ou percepção de algum objecto, ou acto, que pelo lado moral se nos apresenta como bom ou máo, justo, ou injusto, bello ou feio, e nos determina a uma acção. E do mesmo modo que não ha para nós sensação sem uma impressão, ou modificação em qualquer parte do nosso corpo, assim tambem não ha para nós sentimento moral sem uma idéa que o provoque. Assim, eu sei que devo a existencia a meus paes; que esta pequena criatura é meu filho; que tal homem commigo sympathisa, e se acha sempre disposto a fazer-me o bem que póde; que muitas criaturas padecem por falta do necessario; que taes acções nos porecem bellas, justas, dignas de serem imitadas: tudo isso é saber, é ter idéas e percepções; nada disso por ora é sentimento. Mas si uma, ou todas essas idéas actuam sobre o meu espirito, attraiem a minha attenção, excitam a minha vontade, e me sinto inclinado a amar a meus paes, a meus filhos, a meus similhantes, a regozijar-me com a sua ventura, a entristecer-me com as suas desgraças, a prestar-lhes os meus cuidados, a respeitar a virtude e o saber, a admirar o heroismo e a belleza onde quer que se apresentem, então, só então todas essas idéas se contituem em sentimentos, em motivos de acção; e como esse estado se prolonga, e nos causa mais abalo, emquanto que a idéa desapparece, nós, de cada vez que nos referimos a esses motivos, os designamos pelo seu

elemento affectivo, e os chamamos sentimentos, ou inclinações moraes, e nos parece que a intelligencia e a vontade não concorreram em cousa alguma para esse acto, e que somos levados só pelo impulso da sensibilidade interior.

Parece ás vezes que o sentimento é primitivo e cego, e independente de qualquer percepção, ou concepção; assim parece com effeito, porque o acto intellectual é mais subtil e instantaneo, e desapparece da consciencia pela commoção sensivel, mais duravel e attendivel. Qualquer que seja o sentimento, alegre ou triste, expansivo ou repulsivo, póde, segundo o seu gráo de força, causar em nosso corpo um abalo geral, que activa ou perturba as suas funcções. Nós sentimos perfeitamente esses effeitos do desejo, da esperanca, da incerteza, do pezar, do temor, e do odio; mas nem a consciencia, nem a attenção mais concentrada nos mostra a relação entre a percepção ou concepção do espirito e essa commoção do corpo, que ás vezes nos suffoca, e nos faz palpitar o coração, tanto na alegria como na tristeza; nem a physiologia nos deixa suspeitar de que parte do cerebro vem a acção motriz que produz esses effeitos, que se estendem ás vezes ao mais intimo da vida organica!

Eis porque o celebre Bichat, cingindo-se á observação dos factos, como Gall cuida que a ella se cinge, assim se exprime: « É sem duvida admiravel que nunca tenham as paixões seu termo, nem sua

origem nos diversos orgãos da vida animal, e que ellas affectem constantemente os da vida interior! Tal é entretanto o que cada vez mais nos demonstra a estricta observação. A vida organica é o termo em que param, e o centro donde partem as paixões. » *)

Esse illustre physiologista era dotado de um engenho pelo menos tão prescrutador e perspicaz como o inventor da phrenologia, com quem se acha neste ponto em completo desacordo. Como porêm sabemos que ha nervos destinados a transmittir as impressões da circumferencia para o centro cerebral, e outros que desse centro conduzem a acção da vontade e da força motriz para todos os orgãos do corpo, podemos crer que o cerebro, como o orgam central dessas duas ordens de phenomenos vitaes, recebe e transmitte a excitação geral que acompanha as percepções e inclinações d'alma, e as constitue em sentimentos; de modo que o sentimento moral nada mais é do que a consciencia dessa modificação que experimenta a força vital organica por uma percepção ou concepção mais ou menos constante do nosso espirito.

Nada porêm nos auctoriza a suppor que haja no cerebro um orgam especial para todos os sentimentos benevolos, e menos muitos orgãos para diversos grupos de sentimentos. Si dizemos que o amor maternal, por exemplo, é um sentimento instinctivo e natural, não é porque elle nos pareça

*) Bichat. De la vie et de la mort.

dependente de um orgam especial do cerebro, e sim porque a natureza mesma do principio organico da mulher, o fim para que a destina a providencia. a modificação da sua sensibilidade por tudo que a constitue mãe, sua propria intelligencia e vontade, fazem que ella pense mais em seu filho do que em um estranho, mais consciencia tenha dos seus deveres em relação a elle, mais agradavelmente se affecte a sua sensibilidade, com elle se regozije, e com elle soffra.

O que ha de mais notavel nos sentimentos humanos é que, dependendo de uma percepção e de uma inclinação da vontade, os seus effeitos sensiveis são todos involuntarios, e dependentes de leis occultas da vida. Assim, si podemos algumas vezes moderar um sentimento, dirigindo a nossa attenção a outros objectos, ou por uma ostentação voluntaria de estoicismo, não podemos comtudo separar certos effeitos dos pensamentos que os provocam, nem suspender a commoção sensivel, que se prolonga além do pensamento, e por assim dizer o aviva e renova. O prazer que sentimos por uma bôa acção continúa ainda quando já pensamos em outra cousa, e dá uma direcção agradavel ás nossas idéas; do mesmo modo, passado o perigo, fica o abalo do susto que convulsa o riso da satisfação, e por muito tempo se renova só com a lembrança. O mesmo acontece com todos os sentimentos.

Mas como explicar essa affecção da vida organica por uma percepção, ou lembrança mesmo de

casos de que apenas fomos testemunhas desinteressadas? Que digo? A simples leitura de algum facto notavel da historia, de um drama, ou de um romance imaginario nos desperta sentimentos, e ás vezes tão fortes que as lagrimas nos veem aos olhos, o coração palpita, a respiração se afana, tremem os labios, e todo o corpo se agita!

Dirão os phrenologistas que não é o acto da intelligencia que produz essas agitações, mas sim o sentimento, pela acção do orgam especial respectivo? A isso responderemos, que, si o sentimento não é essa mesma commoção sentida, não sei o que mais possa ser; porque, além da concepção intellectual do que leio e entendo e me causa esse abalo, não ha outro facto de que tenhamos consciencia sinão essa mesma agitação sentida em consequencia da concepção. Quando percebemos, ou queremos alguma cousa, sem a menor affecção sensivel, dizemos que temos percepção e vontade, mas não sentimento, que é sempre um facto complexo; e o seu elemento affectivo é a sensação mesma dessa modificação da vida mais ou menos forte e duradoura. Assim, o que a alma sente em taes casos é o effeito involuntario da sua acção occulta sobre o corpo, por intermedio da vida organica; e o sentimento se lhe apresenta como produzido por uma impressão ou cousa externa, do mesmo modo que todas as mais sensações, ainda mesmo as chamadas sensações subjectivas. De maneira que, a modificação da sensibi-

lidade é sempre a expressão psychologica de um movimento, quer elle seja produzido por um acto d'alma, como nos sentimentos moraes, quer por uma excitação organica, como nos appetites, quer por impressões de objectos externos.

Quanto ao orgam que communica ao corpo essa commoção instinctiva em consequencia do pensamento, só podemos dizer, por inducção, que é o cerebro todo: não como orgam que pense, sinta, e queira, porque não ha orgãos que pensem, mas como o centro do systema nervoso, onde chegam todas as impressões, e donde parte a excitão motriz da força viva, sem a qual a alma se não communica com o corpo.

A relação entre alma e o corpo, qualquer que seja a accepção que se dê a esses dous termos, é um mysterio impenetravel tanto para a physiologia como para a psychologia; e a razão principal é que a alma humana se apresenta a sí mesma como um ser simples, indivisivel, dotado de sensibilidade, de intelligencia e de vontade, e só se attribue os actos de que tem consciencia, relativos a essas faculdades, e não os phenomenos da vida organica; ella se crê o dono, e inquilino temporario, e não o architecto do seu corpo, e muito menos o producto d'elle.

Por outro lado a vida se apresenta em milhares de fórmas de especies differentes que não revelam o menor grão de sensibilidade e de vontade, e alguns

pretendem que se possa explicar por leis physicas e chimicas. que nada explicam, nem mesmo essa variedade de substancias materiaes e suas affinidades.

A hypothese moderna do começo espontaneo da vida por uma *monera*, *) formada accidentalmente no meio das aguas, lembra a fabula da bella Aphrodite surgindo da escuma do mar, e não merece maior crença.

Não, a maravilhosa organisação animal e vegetal; seu nascimento por um germen de individuos da mesma especie; seu desenvolvimento por uma intuscepção e transformação de substancias, operada pela propria força organisadora; sua fórma segundo um typo especial, hereditario; a variedade de seus orgãos, tendentes todos á conservação do individuo e da especie; as funcções desses orgãos, submettidos a um só centro commum e vital; sua resistencia ás leis physicas e chimicas, a que fica entregue o seu artefacto logo que o deixa a força que o animava; nada disso se explica por leis physicas e chimicas. Embora diga Lehmann que « todos os phenomenos proprios dos seres vivos se podem explicar pelas leis da physica e da chimica, e que n'um futuro que não está longe a physiologia animal será inteiramente reduzida aos unicos principios da chi-

*) As moneras são uns pequenissimos corpusculos, ou grumos mucilaginosos e amorphos, sem organismo visivel, que se encontram nas profundezas do mar; e por essa substancia albuminoide imagina o D. Haeckel ter espontaneamente começado a vida, que por evolução deu origem a todas as especies viventes. até chegar a ser criatura humana.

mica. » Os que isso dizem, só o fazem por espirito de systema, esquecendo-se do essensial: é que a chimica não estuda, nem analysa os seres vivos e as suas funcções, e sim o inerte espolio da vida; e ninguem ainda pretendeu que um corpo morto e decomposto se não podesse reduzir a quatro ou cinco substancias simples, e que estas se não podessem combinar até certo ponto fóra das condições da vida. Mas o que ha de commum entre a decomposição chimica de um cadaver e algumas syntheses materiaes, com a maravilhosa organisação dos seres vivos e suas funcções? Consistem por ventura os phenomenos da vida somente nas transformações successivas de substancias inorganicas em elementos organicos? Pois é dessas transformações que se occupa a physiologia, para que se reduza aos unicos principios da chimica, que essa sciencia admitte como factos sem explicação? Que pretenção tão disparatada! A chimica póde produzir alguns principios immediatos que entram nos compostos organicos; mas ainda não conseguiu criar um só dos elementos anatomicos. Mas dado mesmo que ella conseguisse formar alguns ou todos, nem por isso ficaria resolvido o problema da vida; restaria ainda a conversão desses elementos em tecidos, o ajustamento dos tecidos em orgãos diversos, a disposição dos orgãos em systemas, a construcção harmonica do individuo, o typo especifico, sem fallar das propriedades vitaes dos tecidos e dos orgãos, que

constituem o objecto principal da biologia. Ao paradoxo de um chimico opporemos as palavras sensatas de outro não menos distincto na sciencia.

Discorrendo Berthelot sobre a formação dos orgãos assim se exprime: « Esse problema não é do dominio da chimica. Jamais o chimico pretenderá formar no seu laboratorio uma folha, um fructo, um musculo, um orgam. São questões do dominio da physiologia; a ella pertence discutir os termos descobrir as leis do desenvolvimento dos seres vivos, *inteiros*, *sem os quaes nenhum orgam isolado tiria razão de ser nem meio necessario para sua formação.* » *)

« A histologia, **) diz um distincto naturalista, não é a ultima palavra da physiologia; é antes, si assim me posso explicar, o seu abecedario. Sem o seu soccorro nada se póde comprehender no corpo vivo, mas seu circuito apenas encerra uma pequena parte dos mysterios da vida. Não lhe pergunteis o que é a especie; não lhe pergunteis mesmo o que é o individuo. A geometria da vida lhe escapa; ella nada sabe das leis que modelam e perpetuam as fórmas; ella não tem o segredo das metamorphoses que formam o cyclo da existencia ephemera de um ser, ou da existencia secular de uma especie; ella está em face da natureza como estaria uma criança

*) Berthelot. Chimie organique fondée sur la synthese.

**) Parte da Anatomia geral que trata dos tecidos organicos.

diante de um livro do qual soletrasse as palavras, sem porêm comprehender o sentido.. » *)

O que confunde todas as theorias é essa multidão de phenomenos distinctos e oppostos, que nos obrigam a admittir principios e agentes diversos, apezar da tendencia irresistivel do espirito humano a simplifical-os e unifical-os. Mas a chimica mesma nada explica sem um grande numero de substancias simples, irreductiveis umas em outras, de forças, e de leis geraes e especiaes, que se não deduzem da simples concepção que temos da materia, e que não bastam para explicar os diversos phenomenos da vida animal e vegetal. Admittindo-se tantas substancias simples, solidas, liquidas e gazosas, e forças diversas, que repugnancia teremos em admittir mais uma substancia ou força especial que penetra a materia, e organisa os seres vivos?

Limitando-nos á observação dos factos humanos, sem theorizar sobre elles, não podemos deixar de reconhecer que a vida organica toma parte nos actos d'alma, ou vida intellectual, como o provam os nossos sentimentos moraes, que abalam todo o organismo, a ponto ás vezes de suspender a sua acção, o que acontece quando desmaiamos por uma noticia fatal e inesperada; do mesmo modo que por sensações especiaes, como a da fome, a da sède, e outras, toma nossa alma conhecimento das necessidades e leis da vida organica; o que dá

*) A. Laugel. Problemes de la vie, pag. 51.

grande força ao animismo de Stahl, que considerava a vida como o effeito da acção conservadora d'alma. Mas não ultrapassemos as raias da observão.

A difficuldade que nos occupa seria menor, si a vida em todos os seres fosse sempre sensitiva; si podessemos admittir sem escrupulo essa sensibilidade organica não sentida, imaginada por Bichat, o que é uma contradicção nos termos, e melhor se designa, para evitar equivocos, com o nome de excitabilidade.

Analogias e apparencias fazem que empreguemos ás vezes a mesma expressão a phenomenos diversos assim se diz que a pedra *sente* a acção do fogo, que as plantas *sentem* o frio, o calor e a humidade, e que os orgãos do nosso corpo *sentem* a acção dos medicamentos. Desse modo podemos dizer que sentem todos os seres vivos; porque com effeito mesmo os vegetaes recebem impressões do ar e da terra, e por ellas se modificam; o gráo de calor e de frio não lhes é indifferente, e as exalações de alguns gazes as definham e matam. Será um modo de sentir sem consciencia, o que parece contraditorio, postoque alguns physiologistas modernos, e dos mais notaveis, recorram a esse modo de fallar. O que não admira, porque já um profundo philosopho allemão; Schopenhauer, se lembrou de explicar pela *vontade* a assensão da seve das plantas, que, diz elle, e com muita razão « não é um simples problema de hydraulica. » E diz mais, que « a força que faz

gravitar a pedra sobre a terra é, segundo sua essencia, e fóra de toda representação, uma *vontade.»* *) Mas logo acrescenta, que « não se veja nessa proposição a louca pretensão que a pedra se move em virtude de um motivo conhecido, porque é desse modo que a vontade apparece no homem. » Correctivo que equivale a admittir uma vontade involuntaria, e sem conhecimento do seu acto, irmã gemea dessa sensibilidade organica não sentida, e dessa intelligencia instinctiva sem consciencia, que descobrimos nos animaes. Si Schopenhauer tivesse a coragem de dizer que tudo na ordem da natureza revela uma Vontade Suprema; que todas as forças physicas, chimicas, e vitaes são determinações dessa Vontade Onipotente, diria a verdade com clareza, todos o entenderiam; mas nada diria de novo, pareceria theologo, ou metaphysico, e não um sabio naturalista moderno, da força desses que se propoem a explicar a construcção de um templo só pela combinação dos materiaes, sem plano, nem intenção, nem direcção de um architecto.

*) Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung, pag. 119.

CAPITULO XI.

Defensa propria, coragem, inclinação á lucta e aos combates.

Ha homens calmos e pacificos que evitam com prudencia questões e rixas, mas que, provocados, repellem offensas, e resistem com vigor a qualquer ataque contra a sua honra, bens e vida.

Tal é o caracter mais geral dos homens; e creio que para essa defensa basta a excitação do sentimento que a impelle, e um certo gráo de energia vital communicada aos musculos pelos nervos motores.

Outros ha tão frouxos e corbardes que tudo cedem por medo, e tremem diante do menor perigo, que com qualquer esforço venceriam. Mas esses mesmos tímidos, como mulheres, algumas vezes em lances mais difficeis e apertados, longe de desmaiarem, ou depois do primeiro susto, se reanimam pelo terror, e tal energia assumem, tal força adquirem, que superam perigos tremendos:

Que nos perigos grandes o temor
É menor muitas vezes que o perigo.

Como bem dice o epico portuguez, amestrado pela dura experiencia, e pelos trances da fortuna ingrata.

Ha porém outros, corajosos e turbulentos por natureza constante, que desde a infancia, sem a menor necessidade de proteger a vida, ou cousa alguma ameaçada, acham prazer em provocar rixas e luctas, para dar um simples desafogo á sua bravura, e exercicio ás suas forças; como diz a historia bue fôra o celebre Condestavel Du Guesclin. É verdade que nem sempre a estatura desses Roldões corresponde á altura do seu animo guerreiro, que nada tinham de herculeos Alexandre, Cesar, Attila, Pepino o Breve, e Napoleão I; mas si não eram de uma construcção athletica e pesada, nem por isso se poderá dizer que fossem debeis e frouxos, pois que seus corpos resistiam ás longas fadigas da guerra; e menos se poderá dizer que fossem faltos de ambição; o que certamente inspira mais coragem que a defensa da vida e da propriedade.

De ordinario, ou antes sempre, taes homens são teimosos e pertinazes em sustentar as suas opiniões, não tanto talvez por convicção, como pelo orgulho de não cederem, e outras vezes como um meio de provocação, e terem assim, como o lobo da fabula, algum pretexto de se arrojar contra as suas victimas.

Mas não é só na inclinação á lucta e ás rixas que se manifesta a coragem, nem é só no campo da batalha, e ao som do estrepido das armas que se levanta a impavidez do animo; é tambem em sustentar cada qual o que pensa, com risco dos bens e da vida. Corajoso foi Zeno de Eléa, trincando a

lingua com os dentes, e cuspindo-a na cara do tyranno de sua patria. Corajoso foi Socrates, bebendo a cicuta com toda a tranquillidade de espirito. Corajoso foi o philosopho Campanella, sete vezes torturado sem desmentir-se. Corajosos foram os martyres do christianismo, e de todas as crenças, que confessaram as suas convicções no meio dos suplicios, e em face da morte. De modo que a condição moral indispensavel da coragem é a firmeza da vontade, unida a um certo gráo de desprezo á vida, e a seus bens e gozos; pois que pela abnegação desses bens é que mais se revela a coragem.

Quanto á sua condição organica, não nos parece poder ser outra sinão a energia e excitabilidade do systema geral motor.

Não temo os perigos: não temo a morte: que importa a vida! Eis o que diz o corajoso. A vida antes de tudo! Eis o que diz o cobarde. E por afferro a essa vida abjecta, e aos seus precarios gozos, nega a sua fé, beija os pés do seu tyranno, foge á lucta, e a todos os perigos.

> Negam o rei e a patria, e si convèm
> Negarão, como Pedro, o Deos que tèm. *)

A coragem não provêm pois de um instincto especial da defensa da vida e da propriedade, como imaginou o fundador da organologia: pois que a propriedade e a vida cousas são que os corajosos

*) Camões. Lusiadas.

mais barateam e sacrificam; e quando as defendem, é pela mesma razão que sustentam as suas convicções e crenças com menosprezo da vida e dos bens; é pela mesma razão que impávidos se arrojam ás ondas, e ás chamas para salvar um desconhecido, a quem nada devem; isto é, por serem corajosos. Assim, defensa da vida, e coragem são duas cousas distinctas; uma póde estar sem a outra; e quando junctas se encontram, é por causas differentes.

A meu ver, enganou-se Gall em dar um fim e um orgam especial á coragem, convertendo-a em attributo do supposto instincto da defensa da vida e da propriedade.

É certo, como fica dito, que o corajoso póde com valor defender a sua vida, como com igual valor póde defender o que bem lhe aprover; mas não basta que sinta qualquer a necessidade e o desejo de se defender de qualquer accommettimento, para que tenha coragem; tanto mais que os cobardes, rogando, chorando, e aviltando-se como crianças, melhor conseguem ás vezes salvar a vida e os bens; e tudo isso sacrifica o animoso, só por não praticar uma baixeza, ou não parecer timorato.

O que pois parece ter attrahido a attenção do physiologista não foi tanto a defensão da vida e da propriedade, como o valor mesmo dos que se expoem aos perigos, com risco dos bens e da existencia. Mas esse valor e coragem não é um

insticto especial, nem tem um fim determinado: é simplesmente o resultado de uma excitabilidale geral da força motriz, que tanto póde ser util para defender a propria existencia, como para sacrifical-a por qualquer sentimento ou idéa.

Si a coragem nos impelle ás vezes a defender a vida, como nos impelle a sustentar e defender tudo o que amamos, ou queremos, é porque, independentemente da coragem, amamos a vida e tememos a morte: e a isso se chama instincto da conservação.

Mas Gall, que ambicionava a gloria de fundar um systema inteiramente original, não admittia esse instincto como fundamental, isto ê, dependende de um orgam especial; e assim se exprime: « Quanto ao instincto de conservação, estou persuadido que disso se não esqueceu o Criador de todas as cousas; nem eu tampouco disso me esqueci. Muito tempo julguei plausivel essa idéa; mas á medida que descobria as qualidades e faculdades fundamentaes, fui reconhecendo que todas eram destinadas á propria conservação. A existencia do animal e sua conservação estão estreitamente ligadas. Os instinctos, as inclinações, os talentos, em uma palavra, as qualidades e faculdades são outros tantos meios indispensaveis para a conservação da existencia. Eis porque eu dice que a propria conservação suppõe o instincto de defensa. »

Sim, mas devia igualmente reconhecer e dizer que a defensa suppõe coragem, e que a coragem não tem por fim especial nem a conservação, nem a defensa da vida, ao que nem sempre attende o corajoso. Por esse raciocinio, em virtude do qual não admitte Gall um instincto de conservação, porque todas as faculdades tendem a isso, claramente se vê que elle, na especificação das faculdades, se guiava por considerações puramente philosophicas, e não pela simples coincidencia entre a manifestação de um attributo moral e tal ou tal fórma da cabeça. Entretanto allega essa fórma como prova da especialidade do attributo!

Spurzheim, não satisfeito com a classificação do seu mestre, tranferiu o orgam da defensa da vida para á inclinação aos combates, que elle denomina combatividade. Mas, a meu ver, cahiu em dous enganos; o primeiro, em dar um fim determinado á coragem, que é simplesmente a energia com que affrontamos qualquer perigo, pouco importa o sentimento que a disperte; o segundo em suppor a existencia de um instincto fundamental para a lucta, os combates, e a guerra; o que se explica pela coragem excitada pela ambição, ou pelo desejo de dar exercicio ás suas forças.

Logo que nos sentimos animados por essa excitação geral que se chama coragem, espalha-se o calor vital por todo o corpo; bate o coração fortemente, impellindo o sangue ás extremidades; con-

traiem-se os musculos, e se enrijam pela força mesma da contracção; cerram-se os labios; trincam os destes; vigora-se a vontade; tudo é augmento de força e de vida, e o corpo mesmo parece pedir lucta. Nessa geral contracção, as impressões são mal transmettidas, e pouco sentidas. Assim, comprehendo que podesse o joven Scevola estender o braço sobre um braseiro, para mostrar a coragem de um Romano; que Joanna d'Arc, a pucella de Orleans, não désse signal da menor fraqueza sobre a fogueira: que o fanatico Samuel Johnson, lembrando-se do martyrio e paciencia de Christo, recebesse impassivel mais de trezentos acoites, por ordem de Jaques Segundo de Inglaterra, declarando depois que si não entoára um psalmo durante a flagelação foi por não se mostrar vanglorioso, segundo refere Macaulay, e que os christãos dos primeiros seculos da Igreja jubilosos se deixassem espedaçar pelos Leões.

O enthusiasmo, que vibra e expande a força vital, assim como a colera, dão coragem, e entorpecem a sensibilidade.

O physiologista Richerand diz que o coração dos animaes corajosos é maior e mais forte que o dos tímidos e fracos: que a coragem nasce do sentimento da força, e esta depende da vivacidade com que o coração impelle o sangue a todos os orgãos: que o tacto interior, que produz o affluxo do liquido, é tanto mais vivo, tanto melhor sentido, quanto

mais robusto é o coração; que por essa razão é que certas paixões, como a colera, augmentam a actividade dos movimentos do coração, centuplam as forças e a coragem, emquanto que o medo produz o contrario effeito: que todo ser fraco é tímido, e foge ao perigo, porque um sentimento interior o adverte que lhe faltam as forças necessarias para resistir.

Gall nada disso admitte; todas as razões de Richerand lhe parecem falças; e affirma que de nenhum modo a coragem depende do sentimento da força; que os mais fortes não são os mais corajosos; que os ha mesmo mui tímidos. Diz que se não apoia em exemplos da anatomia comparada a asserção que seja o coração dos animaes corajosos mais forte e robusto que o das especies fracas e timidas; e desafia que lhe mostrem as palpitações do coração mais rápidas no corajoso que no poltrão, no momento do perigo.

Não sei o que responderia Richerand, que já não vive, mas posso responder por elle: 1º Si a força muscular não dá coragem, o sentimento da força, que é outra cousa, a excita, e faz que o poltrão mesmo se anime e se afoute, quando se sente mais forte que o inimigo. 2º A anatomia comparada póde mostrar a grandeza relativa do coração, mas não a sua força e energia. 3º É certo que os corajosos se inflammam no momento do perigo, e que os cobardes resfriam, empallidecem, e o sangue lhe reflue

ao coração, que suffocado palpita; o que infalivelmente depende da menor rebustez desse orgam. 4º Em geral os fortes e robustos são mais corajosos que os fracos e frouxos, e estes só mostram algum animo quando excitados pela colera.

Quanto ao tacto interior de que falla Richerand, e que Gall deixa de lado, para attribuir a coragem a um instincto especial, reduz-se, quanto a mim, a força motriz de que dependem os musculos; e não ha provas que essa força resida nas circumvoluções indicadas por Gall. Nenhuma experiencia conseguiu ainda localizar nos lóbulos cerebraes a menor inclinação ou instincto.

Si muitos fortes e robustos, e de apparencia herculea, se mostram timidos e cobardes, emquanto outros mais debeis e franzinos ostentam grande coragem, é por uma razão bem obvia. A força physica, e por assim dizer, bruta do homem, como a de qualquer animal, tem o seu instrumento no volume e rijeza do systema muscular; e um grande desenvolvimento dos musculos, em desproporção com o dos nervos motores, torna o homem pesado, lento, apathico, pouco excitavel, e de difficil resolução. Uma cousa é a força muscular permanente, de que se não tem consciencia, e outra cousa é a força motriz e sua rapida excitabilidade sensivel. Ungiam-se os antigos athletas com a intenção de dar mais flexibilidade a seus fortes membros; mas a unção oleosa, chamando o calor vital á peripheria, obra

como um estimulante, que aviva a circulação do sangue, excita os nervos, e augmenta a coragem Assim, os que se divertem com o espectaculo da briga dos gallos, excitam-lhes a bravura, esfregando-lhes o peito com irritantes, e muitos cobardes se alentam estimulados pelo vinho. Em geral, tudo o que moral e physicamente irrita o homem, lhe augmenta a excitabilidade motriz, e o dispõe a lucta.

Não vemos pois razão alguma para se attribuir a coragem, ou a inclinação á lucta, a um orgam especial do cerebro.

CAPITULO XII.

Suicidio, homicidio, instincto carniceiro. Si esse instincto depende de um orgam especial do cerebro. Animaes carnivoros e herbivoros. Em que consiste o instincto da alimentação propria. Influencia do olfacto. Causas affectivas que enfurecem o homem. Falsas consequencias da phrenologia a respeito da guerra e da destruição da especie humana.

É sem duvida mui digno das meditações dos philosophos o espectaculo horrivel e lastimoso de tantas atrocidades que ensanguentam a historia do genero humano, e de que todas as classes da sociedade, todas as posições e ambos os sexos offerecem tristes exemplos. Util é saber si esses horrores, si essa sêde de sangue provèm da natureza normal do homem, si da aberração monstruosa de algum dos seus instinctos, ou de circumstancias várias que o modificam e assanham.

Com tantos cuidados, affectos e sensações que empregou a Providencia para que a criatura humana se conservasse, e defendesse a vida dos perigos naturaes que a cercam; com todas essas sublimes faculdades e bellas inclinações que nos tornam cara a existencia, e ao mundo nos prendem com laços de amor; com tudo isso maldiz o homem pela menor causa a sua existencia; arma-se de um punhal contra sí mesmo, e todos os mais fortes in-

centivos da vida são outros tantos motivos para se dar a morte. Miserrima natureza humana!

Mata-se um severo Catão como qualquer lassivo Sardanapalo; mata-se uma virtuosa Lucrecia como qualquer abandonada Dido de comedia; coroados senhores de milhões de vassallos envenenam-se como qualquer dos seus mais vis escravos; cardumes de homens e mulheres nesse supersticioso Oriente espontaneos se arrojam ante o carro triumphal de Bavani, fabuloso nume, para serem esmagados pelas suas pesadas rodas! Não ha paiz, não ha dia, em que homens e mulheres, paes, esposos, grandes ou pequenos se não matem com um punhal, ou uma pistola, com uma corda ao pescoço, ou um veneno, respirando a fumaça, ou lançando-se aos rios e aos mares. Não faltam meios de suicidio, e tudo serve ao desesperado!

Com tanto desprezo á propria vida, com tanto furor para destruir-se, que muito é que tentem os homens contra os dias dos seus simiIhantes! Assim, tudo é pretexto ou motivo para matar. Não ha amor ardente, não ha inveja, não ha ambição, não ha contrariedade, não ha fanatismo, não ha loucura que não possa converter os homens em assassinos. A historia do genero humano, a historia da civilisação está toda escripta com sangue; os fastos das Nações são annaes de discordias, de guerras, e de carnificina; seus heróes são os grandes sacrificadores de victimas humanas!

Donde vem a disposição a matar? Da violencia das paixões egoesticas que impellem o homem a destruir o que o incommoda; dirão os moralistas.

Engano! diz o inventor do systema organologico. Essa inclinação é um instincto fundamental e necessario, proveniente de um orgam cerebral, collocado logo á cima do meato auditivo; mui proeminente em todos os animaes carnivoros, e muito mais nos tigres, nos gatos, e nos cães caçadores, que matam sem fome, e nos assassinos da especie humana, que se assignalam pela sêde de sangue dos seus similhantes.

Pretende Gall que esse mesmo orgam, diversamente modificado, designa á cada especie animal o seu determinado alimento de carne, peixe, fructas ou hervas: Que sendo o homem omnivoro, e por conseguinte o mais carnivoro de todos os animaes, pois que é impellido a matar a todos, e de todos alimentar-se, necessariamente lhe havia de dar a natureza esse orgam: Que o extraordinario desenvolvimento dessa parte do cerebro faz que muitos animaes matem sem fome, só pelo prazer de matar, e sejam muitos homens impellidos a dar a morte a seus similhantes, só para satisfazer o seu furor sanguinario. *)

Notaremos que si esse mesmo orgam, diversamente modificado, como diz Gall, assigna a cada especie animal o seu alimento proprio, não ha razão

*) Functions du Cerveaux. T. IV, pag. 84.

para que os carnivoros o tenham mais desenvolvido que os herbivoros, pois que a especificação do alimento depende da modificação do orgam, e não da sua grandeza. Em segundo logar, o mais carnivoro dos animaes é aquelle que exclusivamente de carnes se alimenta, e não aquelle cuja organisação o leva a uma alimentação mixta; e sendo o homem omnivoro, deixa por isso mesmo de ser o mais carnivoro de todos os animaes.

Em prova que a inclinação a destruir e a matar é proveniente do orgam mencionado, cita Gall uma multidão de factos horrorosos de formidaveis assassinos, parrecidas, infantecidas, e incendiarios, cujos craneos observou, e todos apresentando a seus olhos essas cruentas protuberancias, que de certo não veria si não estivesse tão prevenido, e tão disposto a descobril-as.

Affirma que esse orgam mortifero é mui saliente e notavel nos bustos e retratos desses famosos malfeitores de que falla a historia. Como o feliz Sylla, que se lavou no sangue dos seus concidadãos, mandou degolar n'um circo sete mil presioneiros, e matar cinco mil cidadãos romanos. O furioso Caligula, incestuoso e ladrão, que deu o titulo de Consul ao seu cavallo, quiz ser como um deos adorado, e desejava que o povo romano tivesse uma só cabeça para de um só golpe cortal-a. Nero, tão cruel como dissoluto, assassino de seu irmão, de sua mãe, de suas mulheres, de seus amigos e se-

quazes, e que, para fartar seus olhos ávidos de horrores, lançou fogo á Roma, e fez depois atroz matança nos christãos, por elle injustamente accusados de incendiarios. O furibundo Caracalla, digno filho de Septimo Severo, que começou por apressar a morte do sanguinario pae, apunhalou seu irmão Géta nos braços de sua mãe, e depois de muitas mortes, mandou envenenar o seu favorito Festo, para ter o prazer de carpir a sua morte, á imitação de Alexandre Magno, que tanto chorou a perda do seu valido Hephestion, que mandou crucificar o pobre medico que o tratara. O perfido Luiz XI, que tinha por Ministro o seu barbeiro Olivier Le Dain, assistia com prazer ás execuções que decretava, mandou collocar de baixo do patibulo os filhos do infeliz Conde d'Armagnac, para que o sangue do pae lhes cahisse sobre as cabeças, e assim ensanguentados os mandou encerrar em uma estreita prisão, e deixou por monumentos á França carceres, masmorras, gaiolas de ferro, correntes e forcas. Philippe II, esse Tiberio da Hespanha, e sua celebre esposa Maria Tudor que cobriu a Inglaterra de cadafalsos e fogueiras e que sem duvida herdara o orgam carniceiro de seu pae Henrique VIII, o marido de sete mulheres, que na sua mania de reformador mandava matar indifferentemente a catholicos e luteranos, e enriqueceu os seus cofres espoliando as igrejas e mosteiros; emfim

a dissimulada Catherina de Medicis, principal instigadora da grande carnificina de 24 de Agosto de 1572, conhecida na historia de França com o nome de - Saint Barthelemy, e outros muitos monstros execrandos, a cujo mando esteve em diversos tempos sujeita a misera especie humana, victima de algumas polegadas de cerebros mal organisados.

Admira como em bustos e retratos descobrisse Gall esses orgãos terriveis, occultos pelos cabellos e o pavilhão da orelha!

Mas todos esses factos historicos, e outros muitos que poderiamos citar, não demonstram a existencia de um orgam especial para o insticto carniceiro, como todos os delirios dos homens não provam que haja um orgam especial para a loucura.

Lelut, que na presença de varios medicos, fez a autopsia da cabeça do famoso assassino Fieschi, executado em París, quando alli nos achavamos, por ter tentado matar com uma machina infernal o rei Luiz Philippe, e quantos o ladeavam em uma revista solemne, em 28 de Julho de 1835, diz em uma carta dirigida ao redactor principal da Gazetta dos Tribunaes: « Fieschi, que na guerra matou durante toda a sua vida, que nunca se separou do seu punhal, e que acabou por matar e ferir trinta ou quarenta pessôas de um só golpe, não tinha o orgam da destruição. Tambem não tinha os da astucia e da prudencia, elle que tinha premeditado

durante tantos mezes o espantoso assassinato que o levou ao patibulo. » *)

Assim, si ha assassinos que teem as bossas temporaes erguidas, outros famosos as tem chatas; e muitas pessôas que as mostram elevadas nem por isso dão indicios da menor inclinação sanguinaria.

A anatomia comparada, invocada por Gall, não presta apoio á sua opinião, quanto ao maior desenvolvimento do cerebro dos animaes carnivoros na região indicada. As observações de Lafarge, Lelut, e Leuret, que se deram a estudos especiaes de confrontação de cabeças das diversas especies animaes, para verificar esse ponto da doctrina phrenologica, não confirmam a supposta maior largura do diametro transversal do cerebro dos carnivoros em relação ao dos herbivoros. Si a maior estensão desse diametro comparativamente ao antero-posterior annunciasse o instincto carniceiro, deveriamos considerar o elephante, e o porcoespinho como muito mais ferozes e sanguinarios que o leão, o javali, o cão, e a raposa; o que se não conforma com o que sabemos desses animaes. Assim caducam os argumentos de Gall, individamente tirados da anatomia comparada.

O fim natural desse instincto, diz o fundador da craneoscopia, é fazer que o homem e os animaes procurem o seu alimento proprio, e matem para comer; seu grande desenvolvimento e energia

*) Physiologie de la pensée. T. II, pag. 227.

faz que elles excedam á sua determinação natural, e matem pelo simples prazer de matar.

Mas, dizer que o homem mata, por exemplo, os seus inimigos, ou se suicida, porque tem mui desenvolvido um orgam que no seu estado natural só o levaria a procurar o seu alimento proprio, matando para comer, é dizer que o homem póde assassinar ou suicidar-se por todo e qualquer motivo exagerado que o impelle a destruir o que o incommoda; e nesse caso não precisa de um orgam especial carniceiro. Por outro lado, sem esse instincto matam os animaes herbivoros em propria defensa. Não vemos pois razão para admittir que o matar dependa de um instincto especial relativo á alimentação, como pretende Gall, ou que independentemente desse instincto haja uma faculdade fundamental de destructividade, annexa á combatividade, como o suppõe Spurzheim, que separa os dous instinctos, dando a cada um o seu orgam distincto.

Como appetecer e comer são funcções animaes, e não faculdades intellectuaes, pouco importaria á psychologia saber si o que impelle o animal a procurar seu alimento proprio é a especialidade da fome, ou um orgam especial do cerebro; mas como da imaginaria existencia desse orgam se tiram consequencias contrarias á moral, convêm tanto ao philosopho como ao physiologista indagar do que depende o chamado instincto carniceiro.

Quaes são os argumentos que auctorizam a suppor que existe um orgam especial para o instincto da alimentação, carnivoro em uns, herbivoro, frugivoro ou omnivoro em outros? Eil-os. Alguns animaes matam sem fome, e fazem grande carnificina que abandonam. Logo não é só a fome que os obriga a matar. Os animaes carnivoros, como o tigre, no meio de um prado coberto de verdura, morrem esfaimados, e não pastam. Algum instincto lhes diz que a verdura não é o seu alimento proprio. Logo esse instincto interior e innato provêm de um orgam especial do cerebro. A conclusão é falsa.

Nesse raciocinio, a que se ruduzem todos os argumentos e exemplos em prova da necessidade do orgam especial em questão, calam-se tres factos importantes, tres sensações distinctas, alêm da fome, que determinam a preferencia do alimento proprio: o olfacto, o paladar, e a vista, sufficientes para dispensar mais esse orgam.

A verdura não excita a vista, o olfacto, e o paladar dos carnivoros, e por isso a não devoram. Dê-se a uma criança o simulacro de um fructo de que ella mais goste; a criança illudida pela vista, á bocca o leva, e o trinca; mais sentindo que é de terra e desagradavel ao gosto, rapidamente o repelle. Neste caso o instincto é tamsomente o paladar que a guia, a despeito da vista. Si pois basta só o gosto para fazer regeitar uma substancia qualquer abonada pelo olfacto e a vista, como será

aceita a que fôr desabonada por todos esses sentidos? Algumas pessôas, principalmente mulheres em certas circumstancias, por modificações organicas que alteram o palato, appetecem accidos, amargos, substancias excessivamente salgadas, e mesmo barro, e cousas repugnantes. Em taes casos se excita o olfacto na presença dessas substancias; o paladar e o estomago com prazer as recebem; a fome, que falta para melhores cousas, se repara com o que assim satisfaz essa especialidade extravagante do appetite e do gosto, e nenhum instincto lhes diz que taes cousas não são o seu alimento proprio; nem a experiencia, que isso lhes diz, prevalece contra as aberrações do gosto. Dê-se-nos uma iguaria qualquer, com tal aspecto, tal cheiro, tal gosto que nos repugnem, e não haverá fome que a traga, nem garganta que a engula.

A fome indica a necessidade da alimentação; necessidade de todo o organismo, que, por um consenso geral, se faz sentir no estomago. O olfacto e o paladar especificam a natureza e qualidade do alimento, e pela vista se descobre o que se appetece; e si para comer necessario é luctar, agarrar, morder, e por conseguinte matar, isso fará o carnivoro, como o herbivoro morde, mastiga, e mata as plantas que devora.

Assim, a verdura do campo, não estimulando a vista, o olfacto, e o paladar do tigre, morre elle de fome, como esfaimado morreu Ugolino no carcere,

sem devorar os muros da prisão; mas si esses muros lhe excitassem o alfacto, e em sua bocca lhe déssem algum succo agradavel, elle os roeria, como pelo cheiro róe o faminto cão um osso que aos dentes lhe resiste.

Por conseguinte, o chamado instincto de alimentação propria resulta de um concurso de sensações; e o matar para comer não é um instincto especial, mas sim a consequencia do prear, morder, e mastigar.

Quando a natureza dá sensações tão energicas pelas quaes se guiam os animaes, sensações relativas ás necessidades da sua construcção organica, é na verdade grande luxo de invenção phrenologica deixal-as no esquecimento, para conferir o instincto da alimentação a um orgam do cerebro, que a observação não demonstra.

Allega-se que alguns animaes carniceiros matam ás vezes sem fome, e deixam a carniça que fazem; e que isso não póde deixar de ser devido ao impulso de um orgam especial, independente da fome.

Mas, porque esses animaes mais ferozes, que não acham com facilidade o seu alimento, e o não obtem sem alguma resistencia e lucta que os irrita, não poderão ser excitados pelo cheiro das suas victimas que tendem a fugir-lhes, e encolerisados afferral-as, trincal-as, para olfejar e provar o sangue, e não comel-as todas por se achárem satisfeitos? Que o cheiro do sangue lhes apraz e os

enfurece é facto tão sabido que dispensa exemplos. Os herbivoros tambem replectos e ao pasto lambem e provam as hervas perfumadas que mais agradavelmente lhes excita o faro; e só por esse sentido regeitam alguns ruminantes o alimento predilecto quando impregnado de algum cheiro estranho.

Alèm desse prazer do olfacto, sentem os animaes, principalmente os carnivoros, a necessidade de movimento, e de dar exercicio ás suas forças. Como o infeliz Carlos IX de França, que, sem outra necessidade alèm do exercicio, passava doze e quatorze horas a cavallo, em caçadas violentas de tres dias consecutivos, até que a final se fez ferreiro, para satisfazer esse prurito dos seu musculos, malhando desesperadamente o ferro, com que abreviou a sua atormentada e bem triste existencia. O frio mesmo, que produz a contracção dos musculos e uma sensação desagradavel, nos leva a fazer movimentos gymnasticos para aquecer-nos.

Acresce ainda um facto importante, é que nos animaes, mesmo os que mais se sujeitam ao homem, as sensações do olfacto e do paladar são as mais fortes, as mais permanentes, as mais imperiosas que elles experimentam. A vista e o ouvido, sentidos mais intellectuaes, nenhum prazer lhes podem dar. Elles vivem quasi exclusivamente para o ventre, guiados por aquelles dous sentidos, como os gastronomos que só cuidam de satisfazer o paladar e o olfacto, que os inclinam á caça e á arte culinaria.

O olfacto de alguns animaes carnivoros é tão subtil, tão impressionavel, tão irritavel mesmo, que o cão que pela primeira vez viaja no alto mar. como tivemos occasião de observar, fareja de mui longe a terra desconhecida, sai da sua taciturnidade, inquieta-se, enfurece-se, avança para esse lado, e grunhe, aspirando o ar com força; emquanto o gageiro do alto da gavia, com o oculo apontado, nem sequer no horizonte lobriga essa longinqua terra, que só se revela ao olfacto do cão. Pelo rastilho do cheiro que não sentimos, segue elle a caça, e descobre o senhor perdido. Os corvos fariscam a leguas de distancia as exhalações do cadaver que os attrai. Os javalis sentem de mui longe o cheiro dos caçadores, que para evitar esse inconveniente se collocam a sotavento, afim de que lhes não leve o ar ao alfacto o annuncio da sua presença; e muitos animaes se lançam ás suas victimas e as estrangulam, para satisfazer o seu ávido olfacto, e dar exercicio aos seus musculos, do mesmo modo que se banham, ou se roçam a um tronco quando o calor, ou algum prurito a isso os instiga. Imaginarão tambem um orgam que impilla o animal ao banho, e outro para que se cocem e se esfreguem?

Buffon, sempre profundo em suas observações, perfeitamente reconheceu a excitabilidade do olfacto dos animaes, dizendo: « É o sentido pelo qual mais depressa, mais vezes, e com mais segurança é o

animal avisado, pelo qual obra e se determina, pelo qual reconhece o que é conveniente ou contrario á sua natureza, pelo qual emfim percebe, sente, e escolhe o que póde satisfazer os seus appetites. »

Os anatomistas sabem que nos animaes ruminantes, nos carnivoros, e principalmente no cão, as fossas nazaes, os seios frontaes, todo o orgam da olfação, e a membrana nervosa que o forra são muito mais desenvolvidos e estensos que no homem; e por isso elles nos superam quanto a esse sentido; o que não devemos envejar-lhes.

Na especie humana, e principalmente no estado social em que vivemos, o olfacto e o paladar passam horas ociosas, e pouco se exercitam. Mil cuidados e pensamentos attraiem o seu espirito; mil empregos e trabalhos occupam seus olhos, seus ouvidos, seu tacto, e seus braços. Não vive o homem a caçar e a pastar como os brutos, nem acha feito o seu alimento; necessita preparal-o, ou esperar que outros o preparem; distribue o seu tempo, e marca a hora da refeição, e muitas vezes aplaca a fome, sem o menor prazer do paladar e do olfacto, que se resentem dessa falta; e esses dous sentidos pouco occupados parece que nada influem nas nossas determinações. Entretanto, apezar de secundarios no homem, quantas inclinações, quantos gostos, quantos vicios, quantas paixões não provocam!

A muitos apraz por tal modo o cheiro da verdura e das flores que só por isso preferem a vida

do campo á da cidade. Porque se aprecia a triste violeta? Porque disputa o homem as negars tuberas aos porcos, que a descobrem debaixo da terra por esse subtil faro que não possuimos? Donde vem, sinão desses dous sentidos, a inclinação a fumar, a tomar e a mastigar o tabaco? Donde vem, sinão d'elles, o vicio da gula, da embriaguez, e do opio, e por conseguinte todas as suas terriveis consequencias?

Note-se que as sensações despertam desejos, que exigem ser satisfeitos; e sua acção não pára no orgam em que ellas se manifestam, mas sympathicamente se propaga o todo o organismo, e póde alterar todas as funcções. Um simples cheiro póde matar, ou revocar a vida que foge; um simples cheiro faz abortar. Um cheiro nos causa vertigem, e determina contracções do estomago; essas contracções provocam a secreção da biles que, ao estomago affluindo, mais o irrita, do que se resente todo o organismo. Si uma sensação, phenomeno immaterial, produz taes effeitos e desordens nas funcções da vida organica, sem que possamos comprehender o mecanismo da sua acção, porque não poderá uma sensação influir nas determinações da vontade, sem que necessitemos suppor tantos orgãos para as diversas determinações, inclinações e instinctos?

Nada pois nos auctoriza a suppor um orgam especial que impilla o homem a destruir e a matar;

porque paixões diversas o levam a esse acto, e não um cego instincto da natureza. Nem podemos admittir um instincto de destruição em serviço das diversas paixões e sentimentos; porque cada paixão é já por si mesma um impulso, um movel de acção que arrasta a vontade, e tem em seu serviço a força motriz, e tudo de que póde dispor o homem.

Um paradoxo de Gall, ou antes uma blasphemia, não deve passar sem reparo. Diz elle com toda a sua fleugma, e com uma falta de logica que espanta: « Prevendo o Ente Supremo que os homens viviriam em contínua guerra, injusto fôra si lhes negasse um meio de destruir seus inimigos. Si em paz vivessem os homens durante alguns seculos, a especie humana inundaria toda a superficie da terra: Elle acendeu o furor no orgam da morte para que ella se ceife e se destrua. »

Mas, uma cousa é prever as discordias dos homens pelos seus interesses oppostos, e pelo máo uso da liberdade que os constitue entes moraes, e outra cousa é dar-lhes um orgam especial, para que elles não deixem de viver em contínua guerra.

Si o Ente Supremo, mal invocado neste caso, não quizesse que a especie humana se propagasse tanto, alèm de tantas enfermidades que a ceifam mais do que a guerra, podia tel-a feito menos prolifica, menos fecundas as mulheres, menos concupiscentes os homens, e mais curta a sua vida n'um mundo em que todos teem as suas razões

de queixa; e não fazer o contrario, para nos tornar instrumentos fataes da destruição da sua obra, por uma acção que Elle mesmo nos faz crer ser um crime. Esse pensamento é tão impio como absurdo, e contrario ás razões allegadas para sustentar a necessidade desse orgam imaginario, como destinado ao instincto de alimentação propria, e só por um desvio ultrapassando o seu natural limite.

Taes são entretanto os despropositos a que nos arrasta uma falsa doctrina materialista, filha da má interpretação da natureza.

CAPITULO XIII.

Motivos que fazem o homem occultar a verdade. Varias especies de virtudes e de vicios. Em que consiste a astucia. Si a astucia provêm de um instincto especial.

A experiencia ensina ao homem a occultar os seus pensamentos, as suas intenções, as suas faltas, e até mesmo as suas bôas qualidades, quando da franqueza de as publicar póde resultar algum damno para sí, ou para o seu proximo.

Essa experiencia cedo começa desde os nossos mais tenros annos, quando os factos nos despertam a idéa do bem e do mal, e que pela educação, pelos exemplos, pelos usos e costumes da sociedade, pelo ensino moral e religioso, pela propria reflexão, e pelo sentimento de timidez, proveniente da nossa natural fraqueza, vamos aprendendo e conhecendo que não é licito e acertado tudo dizer, tudo mostrar e fazer claramente, sem que disso nenhum mal resulte.

Calar o seu pensamento é reserva e sisudeza; não revelar as suas intenções é prudencia e cautela; encobrir as suas faltas é recato e honestidade; occultar as suas bôas qualidades é modestia e commedimento.

Tudo isso é bondade e virtude, si o fazemos por amor do proximo, para o não offender, ou lhe não

despertar a inveja. Tudo isso póde ser dissimulação, disfarce, ou fingimento, si o fazemos por amor de nós mesmos, receando expor-nos álgum desar e detrimento. Tudo isso é fineza, sagacidade, hypocrisia, si o fazemos com intenção de enganar. Tudo isso é astucia, si, para melhor conseguir o engano, empregamos algum artificio, que toma o nome de simulação, de mentira, de impostura, de embuste, de calumnia, de fraude, de estratagemá, de cilada, de velhacaria, de traição, e ainda outras muitas denominações, segundo os casos, os meios empregados, e as relações das pessôas. E tudo isso nos parece natural e instinctivo, si o fazemos por habito. Mas, si esse habito depende de uma inclinação especial primitiva, si do instincto da propria conservação, si da influencia das primeiras impressões que recebemos, ou de um concurso de circumstancias diversas, é questão que se não resolve pela simples affirmativa de uma dessas conjecturas; sendo-nos mais facil reconhecer e distinguir os factos, do que indicar as suas causas.

Quantas palavras para exprimir modificações de uma mesma cousa! Mas todas essas palavras servem, e são necessarias, postoque difficil seja ás vezes o seu adequado emprego; porque varios são os motivos occultos, differentes os casos, e muitos os meios de occultar a verdade.

Como as intenções podem ser bôas ou más, e os meios licitos ou illicitos, não sei com que termo

generico possa bem designar e abranger todas essas varias especies, sem desmerecer a virtude, nem attenuar o vicio ou o crime. Mas como tudo tende a occultar a verdade, a tudo parece caber a qualificação de engano; termo que tanto se toma em bom como em máo sentido, pois que se diz que até com a verdade se engana. Assim, tanto com palavras e suppostos remedios engana o medico o doente para melhor cural-o, quanto com estratagemas engana o habil General o inimigo, para mais facilmente alcançar a victoria, ou o velhaco com artimanhas e rodeios para cautelosamente se apoderar do alheio.

Tudo o que o homem diz ou cala, tudo o que faz ou deixa de fazer com intenção de enganar, é astucia.

Lycurgo, tendo dado leis á Esparta, e dispondo-se a uma longiqua viagem, fez que os seus concidadãos jurassem conserval-as durante a sua ausencia, e deixando a Lacedemonia, nunca mais voltou e as leis intactas se conservaram. Si com essa intenção o fez, recorreu o sabio legislador a uma astucia; si tal intenção não teve, si alguma impossibilidade o impediu de regressar á patria, deixa o acto de ser astucioso. É a intenção que dá esse caracter ao acto; e essa intenção depende da intelligencia e da vontade, e não de um instincto.

O famoso cavallo de Troia seria um objecto de arte, um voto religioso á Minerva, si como um

meio de engano o não inventasse Epeu. Nem o discurso, as juras e as lagrimas de Sinon seriam um execrando embuste, si não tivessem por fim induzir os Troianos a que elles mesmos, sem a menor suspeita, introduzissem para dentro dos seus muros a terrivel machina pejada de seus inimigos. E o meio de engano depende do talento de inventar, e não do motivo que o applica.

Todos os homens são mais ou menos astuciosos segundo a elevação das suas idéas, as virtudes ou vicios que os dominam, a posição e as circumstancias em que se acham, e o bem ou o mal que desejam fazer.

Astuciosos são os cortezãos, os poetas, os historiadores, os biographos, os diaristas, quando voluntariamente, e por fins diversos, occultam alguns factos, exageram outros, prestam intenções varias aos personagens que descrevem, e os apresentam como modellos de virtudes, ou de vicios. Astuciosos são os politicos, os generaes, os demagogos, e os revolucionarios, quando dissimulam as suas intenções, illudem a confiança publica para melhor executar os seus planos. Os philosophos mesmos, independentes indagadores da verdade, quantas occultam e desfiguram por amor do systema que professam, ou que inventam.

Não ha posição, nem emprego, nem sciencia, nem arte, nem industria, nem affecto, nem vicio, nem virtude que não leve o homem a recorrer álgum

meio astucioso para fazer com cautela o que deseja, logo que reconhece que o não póde fazer claramente, sem algum risco; somente esse meio toma, como já vimos, diversos nomes de virtudes e de vicios, segundo os casos e os fins.

Assim o celebre escriptor Machiavel astuciosamente revelou a desregrada cubiça dos principes, fingindo insinar aos Medicis, tyrannos da sua patria, a arte de satisfazer a sua ambição, a despeito da justiça e da humanidade; e por machiavelismo escreveu Frederico II da Prussia o seu — Anti-Machiavel; pois que na pratica da sua gloriosa vida deu bastantes provas de ambição e de astucia.

Socrates era um homem mui grave, verdadeiramente um sabio; com animo tranquillo, e sem se queixar, se sacrificou pela verdade que ensinava, podendo evitar a morte defendendo-se. Entretanto, em que consiste a sua arte maieutica de argumentar, com que dizia que partejava os espiritos, do mesmo modo que Phenarete, sua mãe, partejava as mulheres? Consiste em uma ironia, em uma astucia dialectica, com que, dando-se por ignorante de tudo, com interrogações e comparações apertava o contrario, e o obrigava a contradizer-se, e a concluir como elle pensava. O fim era util, bôa a intenção, innocente o artificio. Não o tacharei porêm de astucioso e embusteiro por essa voz, ou genio interior que elle consultava, como o sabio Numa a sua Nympha Egeria; porque nada me

auctoriza a duvidar da palavra de Socrates, e creio na possibilidade desse phenomeno psychico, como na possibilidade da visão do abysmo que se apresentava aos olhos do celebre Pascal; havendo tantos exemplos dessas visões, como as de Torquato Tasso e de Joanna d'Arc, especies de sonhos de acordados, por qualquer exaltação da phantasia, para fallar a linguagem da sciencia positiva, que simplifica e uniformiza os factos para os explicar de um só modo.

A moralidade dos meios empregados, e certa vivesa de imaginação fazem que alguns homens nos pareçam mais astuciosos que outros. Assim, emquanto nos parecerá astucioso o Grego Alcibiades, accommodando-se a todos os usos e costumes; frugal e austero entre os Espartanos, voluptuoso e delicado na Ionia, sempre a cavallo na Tracia, e aconselhando perfidamente aos embaixadores da Lacedemonia, vindos á Athenas com plenos poderes para um ajuste de paz, que o não dicessem com toda a franqueza, porque si disso soubessem os Athenienses, orgulhosos os obrigariam a tudo ceder; e depois, seguindo os embaixadores esse insidioso aviso, os accusa no senado de embusteiros e perfidos, faz que os expulsem, que se declare a guerra, e que o nomeiem general. Era o que elle queria, e não poderia obter si a paz se celebrasse. Emquanto Alcibiades nos parecerá astucioso, nem siquer dissimulado nos parecerá o grande Alfredo de Inglaterra, occultando-se em rusticos trajes de

pegureiro, servindo durante seis mezes a um pastor, vindo ao campo dos Danos disfarçado em ambulante menestrel, encandando os ouvidos dos chefes com os sons da sua harpa, conversando com os soldados, descobrindo as suas intenções, vendo, examinando tudo, para depois vir atacal-os, expulsal-os do seu paiz, lançar os fundamentos da grande potencia ingleza, e constituir-se um dos mais sabios e dos maiores reis que o mundo tem visto.

Accusavam outr'ora os Gregos de astuciosos; a fé grega passou em proverbio. Assim devia ser; os povos mais intelligentes, mais civilizados, e que mais conhecem o mundo, são os mais finos e sagazes. Os ignorantes e selvagens são mais grosseiros em sua manhas.

Basta considerarmos a variedade das intenções, e a infinidade dos meios astuciosos, para que possamos conhecer que todas essas intenções, toda essa arte e sciencia dependem da reflexão, e por conseguinte da intelligencia, da vontade, e da experiencia, e não de um instincto especial.

O homem é naturalmente veridico, e quasi sempre inclinado a fallar e praticar com sinceridade e rectidão, e só recorre a meios de engano quando, nas circumstancias em que se acha, reconhece a conveniencia desses meios para occultar alguma cousa, e obter com facilidade o que deseja.

Não occultaremos astuciosamente uma difficuldade que nesta questão se apresenta. Reconhecemos que,

comquanto seja exacto o que fica exposto, nem por isso explica satisfactoriamente porque ha pessôas que mentem com uma facilidade extrema, sem apparente necessidade, e só pelo prazer de mentir, emquanto outras sentem uma repugnancia immensa a faltar á verdade, mesmo em sua propria defesa, a ponto de se mostrarem ás vezes indiscretas; o que faz parecer que o mentir desse modo depende de uma inclinação especial e instinctiva, e não do conhecimento da vantagem da mentira, visto ser a veridicidade o caracter natural do homem.

Para essa inclinação, concomitante da astucia, imaginou Gall um orgam especial, que Spurzheim deu á *secretividade*, suppondo que a reserva e a dissimulação é o elemento da falcidade e da astucia. Mas os dissimulados são silenciosos, e os mentirosos falladores, e tanto uns como outros podem não ser astuciosos. Esopo, Phedro, Lafontaine, Casti, Florian, Lessing que inventaram tão espirituosas fabulas, não eram por isso mentirosos; nem esses raros engenhos que idearam tantos lances astuciosos em seus romances e comedias, foram por isso astuciosos na pratica da vida. Por conseguinte o tal orgam astucioso nada explica.

Como os phrenologistas affirmam que todas as suas faculdades fundamentaes são perceptivas, inventivas e voluntarias, parece mais natural que a cada uma d'ellas attribuissem a invenção da astucia que lhe fosse especial; pois que as astucias do

amante, as do guerreiro, as do negociante, as do ladrão, as da benevolencia, são todas differentes; e nesse caso não necessitavam admittir um instincto especial. Deixemos pois a hypothese phrenologica que não explica a inclinação á mentira.

As pessôas inclinadas á mentira, e que apanhadas em uma, inventam logo outras para se desculparem, são todas, ao meno todas as que tenho conhecido, de um caracter alegre e leviano, amigas de anecdotas, e de tudo o que provoca o riso, pouco inclinadas a estudos serios, e não mui conscienciosas. Cremos que todas essas circumstancias explicam o prazer que acham essas pessôas em alterar os factos, e a mentir por habito.

Mas porque alguns moralistas, de acordo com os phrenologistas, admittem no homem um instincto especial para a astucia? Quaes as suas razões? Eil-as:

Alguns animaes se escondem para caçar; outros fazem expedições nocturnas; taes passaros cobrem os seus ninhos; o lobo marcha de manso; a lebre, o cervo e o gammo perseguidos correm, saltam de um lado para outro, voltam, escondem-se, e a grandes pulos se escapam; o cão ladra e investe, e si o inimigo volta, e lhe faz fronte, recúa o cão, e foge. O que é tudo isso sinão astucia? Ora os animaes fazem isso por instincto; logo é tambem por instincto que os homens são astuciosos, falsos e mentirosos.

Esses mesmos factos serão em outra occasião allegados para provar que os animaes são dotados do instincto da propria defesa, do instincto do perigo, ou do instincto da conservação.

O illustre Reid, vendo um gato examinar todos os recantos de uma nova casa para onde tinha sido mudado, entendeu que esse animal era dotado do instincto da curiosidade. Gall supporia que pelo instincto da astucia procurava o animal algum abrigo seguro para esconder-se. Outro diria que, levado pelo faro, procurava o animal a sua predilecta caça, que pelos buracos das casas se enconde. Poderia qualquer outro dizer que o instincto da propriedade o impellia a escolha do melhor ninho, e outro que o animal estranhava a logar em que se via.

Os mesmos movimentos podem ser pois interpretados diversamente, prestando nós aos animaes intenções que elles não teem, e convertendo em forças impulsivas differentes as diversas modificações da força vital motriz que n'elles opera em virtude de leis proprias, sem consciencia. Os movimentos dessa força conservadora do individuo, em relação ás impressões do mundo exterior, não revelam nos animaes mais intelligencia, mais arte, mais previsão do que os movimentos da vida interior, que desde o germen prepara os differentes orgãos para funcções futuras, pondo-os todos na dependencia uns dos outros, e todas as funcções debaixo da influencia da sua acção conservadora.

CAPITULO XIV.

No homem, e não nos animaes, devemos estudar os actos humanos. Si a propriedade depende de um instincto especial. Necessidades determinam a posse das cousas. Opinião dos jurisconsultos sobre o direito de propriedade. Si os animaes teem o instincto da propriedade.

Com exemplos tirados dos actos instinctivos dos animaes, interpretados diversamente, pretendem alguns philosophos naturalistas melhor explicar os actos puramente humanos; como si fosse mais facil e acertado estudar o caracter intellectual e moral do homem em um estranho, de natureza diversa, do que em sí mesmo, e menos duvidoso procurar a verdade por analogias, quando se póde achal-a directamente.

Do mesmo modo que cada especie animal póde ter um instincto particular que outra não tenha, póde esse instincto faltar ao homem, que o suppre com a sua intelligencia capaz de observação e de progresso. Si a abelha, sem aprender, machinalmente fabríca a colmeia e o mel; si a aranha do mesmo modo tece a sua delicada rede, não se segue que todos os animaes façam outro tanto. E si o homem, pela applicação voluntaria da sua intelligencia, e continuos ensaios, consegue extrahir de algumas plantas o mel e o assucar, fiar o linho, a lã, e a seda,

tecer os seus estofos, inventando machinas para isso, variando e aperfeiçoando os seus processos, não me venham dizer, por analogias, que elle imaginou e conseguiu a sua progressiva industria por instinctos especiaes como os dos insectos.

Por esse methodo hypothetico, fundado em apparencias enganadoras, pretendem os phrenologistas e alguns philosophos modernos, que a propriedade na ordem social diriva de um instincto especial, que, segundo elles, até os animaes revelam possuir. Si os animaes são ou não impellidos por um tal instincto é cousa que após veremos. Mas ainda que pareça impossivel a esses observadores explicar alguns actos dos irracionaes sem a concessão de mais esse instincto, não se segue que por igual impulso sejam levados os homens a tomar posse das cousas que lhes convêm, e que sem esse impulso especial nunca teriam sido tentados a satisfazer largamente todas as suas necessidades, ou a sua cubiça.

O termo propriedade é tão generico que se applica a todas as cousas que possuimos, quer por nós produzidas, quer pela natureza.

As cousas, tendo em si a propriedade de satisfazer as nossas varias necessidades, são condições da existencia, conservação, prazer e desenvolvimento progressivo do homem e da familia, exigidas por essas mesmas necessidades contínuas, que nos induzem a conserval-as. São essas necessidades que impellem o homem a procurar e a inventar os meios de as

satisfazer. apossando-se daquelles que a natureza põe à sua disposição.

Cada necessidade de qualquer genero que seja, moral ou physica, natural ou viciosa, é em si mesmo um desejo, uma cubiça, uma avidez de alguma cousa; e como essas necessidades são muitas a um tempo, susceptiveis de maior ou menor desenvolvimento de individuo a individuo, não admira que sejam uns mais ávidos que outros.

O amor, por exemplo, tende a ligar os dous sexos. Mas o homem não é um bruto que cegamente se guie por sensações periodicas; a reflexão, o sentimento do bello, a consideração moral de sua posição, certas relações, e sympathias fazem que elle escolha a mulher com quem deseja ligar-se; e por esses mesmos sentimentos e razões a conserva e defende, e não por insticto de propriedade. Do mesmo modo a necessidade de alimentação, de abrigo, de trabalho e de repouso, e a previsão do futuro, o levam a guardar o que póde, para que nada lhe falte.

O selvagem que primeiro fez um arco e flexas para caçar, e que preparou uma pelle para se cobrir, ou levantou uma cabana para se abrigar com a mulher e os filhos, creio que não necessitou de instincto algum especial para conservar esses objectos, e consideral-os como cousas que lhe pertenciam, e de que podia dispor á sua vontade.

Não necessitamos da hypothese de um instincto primitivo para explicar a acquisição, e o amor á propriedade, bastam as necessidades constantes, que impellem o homem ao trabalho, para que elle reconheça que é melhor conservar á mão as cousas de que precisa. E de que serviriam então ao homem o raciocinio e a experiencia, si para tão pouco necessitasse ainda de um instincto especial?

Si á reunião de todas essas necessidades, e disposições intellectuaes que levam o homem a trabalhar, a produzir, e a melhorar a sua existencia, se quer dar a designação de instincto, ainda que falsa essa maneira de se exprimir, pouco importa; comtanto que não se considere como um instincto primitivo, e dependente de um orgam ou faculdade especial; porque, apezar do que dizem os phrenologistas, a observação não mostra que os instinctos dependem de orgãos especiaes, nem que ha coincidencia entre o amor á economia e á propriedade e o maior desenvolvimento da parte do cerebro por elles indicada como o orgam da acquisição.

Sendo a propriedade um meio e condição da existencia e do desenvolvimento do homem, mais particularmente no estado de sociedade, porque dizem os jurisconsultos que a proprietade não é de direito natural? Haverá ainda algum equivoco na applicação dessa palavra tão generica? Examinemos essa questão, pois que ella é philosophica, e se liga ao nosso assumpto.

Tendo todos os homens necessidades naturaes, e por conseguinte o natural direito de as satisfazer, pois que da necessidade nasce o direito; todos teem igual direito de se apossar das cousas tendentes ao fim á que a natureza as destina, e isso na proporção exacta das necessidades de cada individuo. Dessa igualdade relativa de direito de todos em relação ás mesmas cousas a conclusão é que nenhum tem direito absoluto e exclusivo, fundado em razão.

Na ordem moral como na physica todas as forças se equilibram. Dessa concorrencia de direitos iguaes o resultado seria ou a lucta, e posse pela força, que não dá direito, e está sujeita a novas luctas com outros mais fortes que venham desputar a possessão; ou o reconhecimento da igualdade de direito relativo, por em acordo tácito ou expresso entre os concorrentes.

Esse acordo, ou convenção tácita, que muitos jurisconsultos tacham de ficção, podia dar-se, e provavelmente se deu entre os membros de uma mesma familia ou tribu, como um resultado da propria natureza racional e moral do homem. De qualquer modo que começasse o genero humano, dado o primeiro par, pela familia e para a vida social começou elle.

Como o instincto da reproducção liga naturalmente os sexos, e os sentimentos do amor conjugal, do amor paternal, filial e fraternal constituem

a familia; assim o crescimento da familia, a benevolencia entre os seus membros, a necessidade de mutuo soccorro, a linguagem, e novas allianças constituiram a tribu.

Dessa associação natural e primitiva resultam effeitos necessarios: augmento de procriação pelos cuidados dos paes; desenvolvimento da intelligencia pelo seu maior exercicio habitual; crescimento de industria, porque a intelligencia é productiva e criadora; maior numero de necessidades que promovem o trabalho; maior occupação commum e temporaria do terreno, e das cousas indispensaveis aos commodos da existencia.

Nesse estado de sociedade primitiva acharam os Europêos numerosissimas tribus indigenas na vasta estenção do continente americano, as quaes se guerreavam por offensas, e não pela posse exclusiva do terreno, que a ninguem faltava. Si esses povos mais ou menos civilizados do Norte ao Sul, segundo as datas dos seus estabelecimentos, não apresentavam a imagem perfeita da primitiva sociedade humana, mostravam ao menos o que póde fazer o homem pelos seus proprios esforços, depois talvez de uma completa decadencia, dispersão, e perda de antigas tradições; porque, apezar do titulo de indigenas que lhes damos, parece que os primeiros incolas da America vieram de outro continente, e que pelas privações que soffreram perderam a lembrança dos seus antepassados.

Crescessem e lastrassem mais esses povos; necessitassem de maior cultura da terra e de maior industria; avizinhassem-se as tribus; ligassem-se mais entre si pelos laços de amor e de commercio; apparecessem conquistadores que as reunissem e avassallassem; e elles se iriam fixando; cidades se iriam erguendo, como no Perù e no Mexico; Governos mais fortes se estabeleceriam e nesse processo de crescimento a propriedade territorial commum se iria dividendo, e apparecendo tacitamente o meu e o teu, como consequencia do maior desenvolvimento da civilização, e da diversidade de industrias, e ao mesmo tempo condição do seu maior progresso.

As leis nada mais fizeram do que garantir a posse da propriedade estabelecida e reconhecida pelos custumes. De modo que, si o uso commum e temporario das cousas é de direito natural, a propriedade individual, perpétua e transmissivel é de direito da civilização.

Os jurisconsultos romanos, attendendo somente á origem historica e material da propriedade, fundaram o seu direito na occupação. Direito admittido por Grotius e Puffendorf, com o acrescimo da convencção tácita. Mas essa occupação material e arbitraria, e essa convencção posterior, só válida para os occupadores, não podem constituir direito ligitimo, que deve ter por base a razão e a justiça.

Reconhecendo Montesquieu que a propriedade não é de direito natural, e que do acaso da primeira occupação não póde derivar tal direito, fundou-o nas leis civis. *)

Da mesma opinião é Geremias Bentham, jurisconsulto especulativo, que claramente diz: « Não ha propriedade natural. A propriedade e a lei junctas nasceram, e morrerão junctas. **)

Kant, e após Fichte, continuador do seu systema, observando que a propriedade implica a obrigação do reconhecimento da parte de todos os membros da sociedade, fundam o direito de propriedade na convencção e mutuo reconhecimento.

É certo que no estado actual o mutuo reconhecimento e as leis garantem a propriedade. Mas uma cousa é a garantia da propriedade, e outra cousa é o direito de propriedade, que tem sua razão mais alta, fundada na necessidade d'ella, e não somente na convencção e nas leis positivas, que podem ser injustas. Sem essa necessidade reconhecida pela razão prática não se daria o mutuo reconhecimento, nem convencção, nem leis positivas.

Essa necessidade que ligitíma o direito de propriedade não podia deixar de ser reconhecida pela razão, como consequencia do augmento de população, da separação das familias, do incremento da agricultura, da fixação do domicilio, da divisão do

*) Esprit des Lois. L. XXVI, Cap. XV.
**) Traités de Législations. T. I. Chap. VIII.

trabalho, da troca dos seus productos, dos interesses das diversas profissões e industrias, que tornam os membros da sociedade mais dependendes uns dos outros. Todas essas necessidades produziram pouco a pouco a propriedade, o mutuo reconhecimento, e as leis. E como todas essas necessidades e meios de as satisfazer, todo esse desenvolvimento de interesses reciprocos se resumem na palavra civilização, podemos dizer que foi a civilização que produzio a propriedade.

Fallando da propriedade não como jurisconsulto, mas como de um facto que resulta do desenvolvimento industrial do homem, chamam-nos a attenção dous vicios que a ella se referem: o roubo e a avareza.

Do que provêm esses dous vicios? Os phrenologistas que acham mais facil tudo explicar por faculdades innatas e especiaes, imaginando um instincto exclusivo para o amor da propriedade, pretendem que da grandeza e energia do respectivo orgam resultam essas duas inclinações viciosas.

Nós porêm que não reconhecemos a necessidade de um tal instincto primitivo, cremos que do mesmo modo que os homens podem querer possuir e conservar o que lhes convêm, bastando para isso o conhecimento pratico de suas necessidades, podem tambem cubiçar e tirar o alheio independentemente de qualquer orgam que a isso os excite.

Si os homens não descobrissem o ouro, suas applicações e vantagens, ninguem pelo ouro se apai-

xonaria; e si as necessidades sociaes não estabelecessem a propriedade, não haveria latrocinio.

A satisfação das necessidades humanas é prazer; respeitar a propriedade alheia é um dever moral, que se funda na conveniencia da ordem social; e a sensualidade humana pende mais para o prazer que para o sacrificio, si lhe falta o contrapeso de nobres sentimentos, do amor ao trabalho, e de uma bôa educação moral e religiosa.

Todos os ladrões desde a mais baixa até a mais alta escala mostram uma grande indisposição a quarquer trabalho intellectual ou physico, e muita propensão a todos os prazeres sensuaes, o que faz que desde a infancia se habituem á ociosidade, á devassidão, á mendicidade, e subtraiam tudo o que a mão lhes alcança. Adquirido o habito vicioso, o mais facilmente se explica.

Outro vicio, que tambem se refere á propriedade, é a avareza. Alguns moralistas a consideram como um excesso do amor da propriedade e do ganho. Mas muitos milionarios, que trabalham para augmentar as suas riquezas, amam as artes, o luxo, e se mostram generosos, o que não fazem os avaros.

O que mais particularmente constitue a avareza não é tanto a sêde de ganhar, como o temor de gastar e de perder. Muitos avaros ricos por herança se negam o necessario, occultam o que teem, e não procuram augmentar os seus capitaes inutilizados no cofre, de medo que se saiba que elles

são possuidores de uma fortuna que lhes permettia uma existencia menos sordida. E quando o avarento é usurario, impresta sempre o seu dinheiro com taes cautelas e lamentações, que mais revela temor de perder, que ambição de ganhar. Tão pouco ama o avaro a sua propriedade por ella mesma, que muitas vezes deixa inculto o seu campo, arruinar-se o seu predio, deteriorarem-se os seus moveis, apodrecer as suas vestes, mirrar-se o seu corpo, só por temor de gastar com a sua conservação.

Esse temor que caracteriza o avaro, o faz melancolico, tímido, sobrio e sordido, insensivel a todos os prazeres, e ás lagrimas do pobre. O medo de gastar amortece em seu coração todos os bellos sentimentos, como o ouro no seu cofre.

Donde vem esse temor enfermo, convertido em mania? Bem similhante ao temor da morte, que torna o homem cobarde, e faz que tantos doentes imaginarios pela menor cousa se drogrem, e á força de cuidados se debilitem, e assim apressem a morte que temem.

Não ha idéa, ou motivo de acção que, na ausencia de outras que a contrabalancem, não possa passar a estado de affecção e de mania. A avareza resulta de um desses desequilibrios. O receio de gastar de mais, em todos os homens economicos, provêm de uma certa regularidade em todos os nossos gostos, e da previsão que nos póde algum dia faltar o ne-

cessario. Exagere-se essa previsão a ponto de temor, ajunte-se-lhe a falta do sentimento do bello, e dos gostos intellectuaes, bem como dos prazeres physicos, e tereis um avaro, que de nada precisa, e teme que tudo lhe falte.

O que se diz do prodigo, esse perfeito contraste do avarento? Diz-se que elle não prevê o futuro. Assim é. Essa falta de previsão infantil faz que elle nada economise, que gaste do seu e do alheio, que viva alegre, satisfaça todos os seus menores desejos emquanto póde, e se resigne quando lhe faltam os meios, ou peça com a mesma imprevidencia com que esbanjou o que tinha, e acabe por ser caloteiro. Do mesmo modo que a prodigalidade é mais propria da primavera da vida, pela avidez dos prazeres e falta de experiencia, assim a avareza é antes molestia da velhice, por excesso de previdencia, e quebra dos sentimentos expansivos, e de todos os gozos intellectuaes e physicos.

Reconhecemos que todos os homens desejam ser proprietarios, ricos e opulentos, e que mais ou menos todos na sociedade para isso trabalham; mas cremos que para explicação desse facto basta o impulso das nossas necessidades, e o conhecimento que temos das vantagens dos bens da fortuna.

Quanto aos animaes, é certo que algumas especies que pastam por manadas afugentam os novos intrusos; que as formigas fazem o seu celleiro, e as abelhas o mel para nutrir as suas larvas; que

o cão esconde ás vezes o resto de sua comida; que os passarinhos que emigram no hinverno para climas mais doces, voltam no verão aos mesmos ninhos que deixaram. Taes são os actos que alguns naturalistas attribuem a um instincto especial de acquisição e de propriedade, e que outros poderão attribuir ao instincto de conservação.

Quaesquer que sejam os actos instinctivos dos animaes, todos dependem da mesma força vital e motriz que os organiza por determinados typos; e ainda mesmo que haja no cerebro centros diversos donde parta o impulso dessa força, a observação e a experencia não auctorizam os physiologistas a designal-os como sédes de instinctos diversos.

CAPITULO XV.

Desejo de estima e de approvação; amor da gloria; ambição; emulação; vaidade; inveja; confiança em si mesmo; amor do poder; amor proprio; orgulho; desprezo ao trabalho. Opinião de alguns philosophos sobre esses sentimentos moraes. Theoria phrenologica.

Ha certos caracteres moraes que se prestam ás censuras dos moralistas, e ás discripções dos historiadores e dos poetas, que ora as louvam, ora as condemnam, e cujas denominações muitas vezes se trocam, e indifferentemente se applicam, como si designassem especies ou gráos de um mesmo sentimento, e sem que os analystas, que os distinguem pelas suas diversas apparencias, consigam de um modo satisfactorio definir as causa e as circumstancias que os constituem diversamente. Taes são: o desejo de estima e de approvação, o amor da gloria, a ambição, a emulação, a vaidade, a inveja, a confiança em sí mesmo, o amor do poder, o amor proprio, e o orgulho.

Basta attendermos ao valor dessas expressões, e aos casos em que se applicam, para ver que umas designam algum objecto: como amor do poder, amor da gloria, amor proprio, &., outras não especificam o objecto desejado, como emulação, orgulho, vaidade, inveja.

Em geral todos esses sentimentos se attribuem ao amor proprio; porque os dominados por elles parece que attendem mais a sí mesmo que ao bem dos seus similhantes; postoque de seus actos resultem ás vezes grandes vantagens para muitos.

Um grande poeta, que se mostra sempre philosopho em suas reflexões, o immortal Comões attribue o desejo do mando ao amor da gloria, e chama a isso vaidade excitada pelos louvores:

Oh gloria de mandar! Oh vã cubiça
Dessa vaidade, a que chamamos fama;
Oh fraudulento gosto que se atiça
Pela aura popular que honra se chama.

David Hume não considera o amor da approvação e da gloria como uma inclinação primitiva, sinão como uma consequencia da estima de si mesmo: « Si procuramos os applausos, diz elle, não é por uma paixão primitiva; é porque os applausos confirmam a bôa opinião que temos de nós mesmos. »

Reid e os philosophos escossezes, que mais se deram ao estudo dos nossos sentimentos moraes, limitando-se a bem distinguil-os, reduzem todas as especies mencionadas a quatro principios differentes: 1º o amor ao poder, 2º o desejo de superioridade, 3º o desejo de estima, 4º a confiança em sí mesmo, que exagerada degenera em orgulho, altivez, amor proprio, e desprezo aos homens.

Assim, vêm esses philosophos quatro inclinações primitivas onde outros só descobrem uma, e Gall duas fundamentaes. Como os nossos sentimentos quasi nunca são simples, e se apresentam acompanhados de circumstancias que os constituem diversamente, em uns parecem uma causa, e em outros parecem outra, e auctorizam essas classificações e nomenclaturas. Como não se trata aqui de designar os sentimentos egoisticos em geral, mas sim de descobrir quaes os naturaes e primitivos, e quaes as fórmas ou gráos que estes podem tomar no seu desenvolvimento, torna-se necessario um exame mais circumstanciado quanto á sua origem.

O amor do poder, por exemplo, foi bem definido pelo chefe da escola escosseza, pois que singulariza o seu objecto, com exclusão de qualquer outro. Resta porêm a saber si esse desejo é primitivo, ou dependente de outros; si alguem aspira ao poder sobre os seus similhantes por um impulso natural primitivo, ou si por amor da gloria, pelos lucros e honras sociaes annexas ao poder pela vontade que tende a vencer qualquer resistencia, e pela persuasão, filha das circumstancias, da propria superioridade sobre os que o cercam. Supprimam-se todos estes incentivos, e não sei quem desejará o poder sem honras, nem gloria, nem proveito.

Sylla, cançado de vinganças, abdica voluntariamente o poder. Cesar, que preferia ser o primeiro na aldeia a ser o segundo na Côrte, ambicionava

o titulo de rei para maior gloria sua, e não para exercer maior mando. O imperador Carlos V, que exercia tão forte e largo mando sobre a Europa escravisada, desgostoso por alguns revezes, depois de tantas victorias, abdica voluntariamente esse immenso poder, cujo brilho começava a marear-se, e se recolhe a um claustro, para vaidoso gozar em vida das honras e da gloria postuma.

Podemos nós affirmar que todos esses e outros grandes dominadores e conquistadores amavam o poder pelo poder, e não pela consideração, a gloria e as vantangens que o cercam? Si por amor do poder se entende o querer alguem exercer livremente a sua actividade, sem encontrar opposição e resistencia, essa inclinação é uma consequencia natural da livre vontade, que nos seu desenvolvimento tende a estender o seu dominio sobre todas as cousas que lhe podem ser sujeitas.

Ma si por amor do poder só se entende esse desejo de dominar e governar os seus similhantes, esse preferir o mando á obediencia, si as circumstancias o permittem, não cremos que esse desejo seja primitivo, e fundamental, por isso mesmo que elle é uma maior extenção da vontade, excitada pelas possibilidades e vantagens que se lhe offerecem; sem as quaes ninguem é atormentado pela inclinação de mandar, ou desejo de imperio. Si Napoleão I não sahisse da sua Corsega; si tantas contingencias sociaes o não favorecessem; si não visse

tantas incapacidades dirigindo os destinos humanos; si o pedestal da gloria o não erguesse, não se elevaria a sua ambição nas azas da victoria a querer governar a França e o mundo. Não negamos essa ambição, só negamos que ella seja primitiva, e produzida por uma faculdade especial, alèm da vontade favorecida pelas circumstancias sociaes, que nisso está a questão.

O desejo de superioridade, ou emulação, que começa por ser desejo de igualdade, considerado como uma affecção distincta, é vago, e nada especifica; e tanto póde conter o desejo de approvação e de gloria, como o de sciencia e de imperio. Em qualquer destes casos ha emulação, si o desejo de igualar, e de exceder ao seu compitidor é acompanhado de corajosa esperança de o conseguir; e ha inveja quando a falta dessa animadora esperança produz o desanimo, que se converte em odio contra o rival venturoso.

Pela desigual partilha dos meios, e differenças de profissões sociaes, variam as ambições e a emulação; mas por pouco que esses meios e circumstancias se reunam em um só individuo, todas essas ambições apparecem. O imperador Adriano não se contentava com a gloria de ser o Soberano da primeira nação do mundo, e de commandar a tantas legiões, e a tantos povos; elle queria ser o primeiro philosopho, o primeiro orador. o primeiro poeta do seu tempo; ainda mais, o primeiro archi-

tecto, o primeiro pintor, o primeiro musico, omnisciente e omnipotente emfim. De tão soberana vaidade foi victima Apolodoro, architecto da praça Trajana, em Roma, que pagou com a vida o ter ousado criticar, em vez de louvar, o plano de um templo que lhe mostrára o Imperador pedindo o seu conselho; formula artificiosa com que a fingida modestia dos potentados exige louvores.

O simples desejo de estima e de approvação, do commum dos homens, modesto elemento dessas altas aspirações á superioridade, á gloria, e ao mando, que se desenvolvem na sociedade, não nos parece tampouco uma affecção primitiva e essencial, mas sim uma consequencia natural dos sentimentos que nos tornam sociaveis. Quem ama deseja ser amado, não em virtude de um desejo especial, mas sim em virtude desse mesmo amor. Do mesmo modo, si nos é grata a companhia dos outros homens, si estimamos as suas bôas qualidades, si somos benevolos para com elles, infallivelmente, e em virtude desses mesmos affectos, havemos de desejar que elles nos estimem. Porque razão nos offende a indifferença e a ingratidão, ainda mesmo que não sejamos nós as victimas desses feios vicios? Sem duvida porque essa indifferença e ingratidão revelam apathia, falta de benevolencia e de justiça, do que deu exemplo o rustico de Aristhedes; e as qualidades moraes e sociaes que nos fazem reprovar essa falta nos outros, fazem tambem que a repro-

vemos em nós, e em relação a nós, e por conseguinte que desejemos a estima e approvação dos nossos similhantes pela mesma razão que os estimamos, e approvamos os seus honestos esforços.

Em geral passam as mulheres por mais vaidosas que os homens, e tambem são ellas mais sociaveis e compassivas. Mas em que consiste a sua vaidade? No desejo de agradar e parecer bem a todos, tanto pelos bellos dotes da natureza como pelos convencionaes que os realçam, e que se mudam segundo as modas. Para explicar esse desejo de parecer bem necessitaremos porventura recorrer a um instincto espial? A intelligencia que percebe que ha cousas bellas e bôas, e outras feias e más, não bastará para explicar a preferencia?

As crianças que mais procuram a approvação dos paes e dos mestres, e se resentem si lh'a negam, são as mais corinhosas e applicadas, e que mais revelam sentimentos benevolos. Muitas vezes mesmo recebemos com visivel gratidão esses signaes da estima dos filhos, dos amigos, e dos estranhos, não tanto por desejal-os, ou que por isso os amemos, como para os não offender, mostrando-nos insensiveis ás suas demonstrações de benévolencia. Jesus Christo deu um exemplo dessa virtude, approvando a acção da mulher de Bethanea que lhe ungia os cabellos com um balsamo precioso, e reprehendeu a fingida severidade do discipulo que magoava o coração da pobre mulher, murmurando contra esse

desperdicio. Esse balsamo é o emblema da estima e da benevolencia, que todos se devem, e a que todos teem direito por iguaes virtudes. Só desprezam a estima e approvação dos seus similhantes os misantropos, e os crueis que pela sua enfermidade se tornam incapazes de benevolencia.

A confiança em si mesmo não nos parece tampouco um sentimento primitivo e especial, mas o resultado de um conchecimento adquirido por todas as condições da esperiencia, e pelo exercicio das faculdades que nol-a inspiram, e que entram em acção, não porque em sí confiem, ou porque nós confiemos n'ellas, mas cada qual pela virtude que lhe é propria.

A criança, mezes depois de nascida, quando seus musculos por muitos movimentos parciaes se teem exercitado e fortificado, duvidosa e vacillante, e procurando sempre apoio, tenta dar os primeiros passos, e só pelo contínuo exercicio vai adquirindo o conchecimento de suas forças. Assim se desenvolvem todas as mais faculdades; e a criança só parece confiar em si mesmo quando julga que bastam os seus meios para conseguir o que deseja. Si essa confiança excede á sua capacidade, provém isso da sua ignorancia, de um falso juizo, e do desejo que a instiga; mas nem essa ignorancia, nem esse falso juizo, nem esse desejo de alguma cousa se póde chamar confianca em si mesmo, nem fazel-os dependentes dessa confiança que é o seu resultado, e não a sua causa.

A fabula de Phaethonte que inexperiente quiz dirigir o carro do sol, e que por varios modos se repete todos os dias, não prova que a confiança em sí mesmo seja produzida por istincto primitivo; prova somente que um desejo qualquer immoderado, acompanhado de ignorancia das difficuldades que podem sobrevir para satisfazel-o, leva o homem a temerarias emprezas, que faceis lhe parecem. As necessidades, as paixões e as ambições nos impellem á acção; a experiencia, e o juizo acertado ou desacertedo á cerca dos meios para alcançar o que queremos inspiram essa confiança que apparece e desapparece segundo variam os juizos, e muitas vezes incertos nos entregamos á sorte. Sì Alexandre, Cesar, Napoleão fossem menos ambiciosos, e perdessem as suas primeiras batalhas, não se afoutariam a mais arriscadas emprezas.

É certo que ás vezes se tenta contra a sorte, apezar das primeiras experiencias mallogradas, mas não porque um cego impulso nos inspire confiança, e sim porque de um lado a paixão impelle, e de outro lado nos ensina a experiencia que muito se vence com a constancia : *audaces fortuna juvat.* Ainda vencendo, e conscios da sua superioridade ou felicidade, se acautelam os venturosos, desconfiando que força maior se lhes apresente; porque a confiança em sí mesmo não é instinctiva e cega, mas o resultado da reflexão. Torquato Tasso tinha a consciencia do seu elevado merito, e no seu orgulho

se julgava o primeiro poeta do seu tempo; entretanto desconfiava que Camões, menos conhecido, lhe roubasse essa gloria, e não era isso fingida modestia, pois que em seus versos exaltou o seu illustre contemporaneo. Mirabeau, tão orgulhoso como eloquente, tão conscio da sua superioridade, nunca começava a orar sem embaraço e hesitação, que denunciavam falta de confiança nesse talento que nunca lhe faltou. Si Cesar no meio da tempestade, e em perigo de vida, animava o piloto, dizendo-lhe: « nada temas, amigo, que levas Cesar e sua fortuna » bem sabia elle que mais segura seria a manobra, e menor o perigo, inspirando essa confiança no poder mysterioso da fortuna, que tantas vezes lhe fôra propicia.

Razões, sentimentos, desejos, e paixões determinam as acções dos homens, dando-lhes um certo gráo de energia ou de ousadia; eis ao que se reduz a confiança em nós mesmos; expressão que só designa um certo gráo de persuasão em favor da nossa propria capacidade já experimentada e reconhecida.

Por mais que reflictamos não descobrimos razão para considerar o orgulho como consequencia da exagerada confiança em si mesmo, que não é um instincto primitivo, ou como um excesso do amor proprio. Essa confiança em seus proprios meios, ou essa estima das suas proprias qualidades, tanto póde andar acompanhada de orgulho, como de

vaidade. Somente o orgulhoso ostenta certas qualidades, e o vaidoso outras. Orgulho e vaidade não são sentimentos primitivos, são modos ou caracteres com que na ordem social se manifestam exageradamente algumas idéas e sentimentos.

O vaidoso é sempre alegre, risonho, sociavel, flexivel, inconstante, lisonjeiro, generoso, fanfarrão, inclinado aos prazeres, amigo do luxo e do brilho, pouco apto a estudos profundos, e facil em fazer ostentação de talentos agradaveis. Essas qualidades, que acompanham o temperamento sanguineo, e a exuberancia de vida, dão ao homem esse aspecto expansivo, e essa avidez de gozar e de brilhar na sociedade por todos os meios faceis, que fallam mais aos sentidos que á razão. A vaidade não exclue talentos e virtudes; mas esse prazer da vida, esse ardor do temperamento, essa saúde do corpo fazem que as pessôas assim constituidas se julguem felizes como as crianças, ostentem com satisfação todos os seus dotes, e amem em todas as cousas o que ha de mais agradavel, e o que mais deleita a existencia. Assim, o vaidoso quer parecer bello, amavel, nobre, rico, generoso, serviçal, querido dos grandes, e admirado dos pequenos. Nos seus justos limites consiste e vaidade no desejo de parecer bem, para merecer a estima de seus similhantes.

O orgulhoso é sempre serio, severo, reflectido independente, esquivo, pouco propenso aos prazeres

desde esse gráo de nobre orgulho a que se chama caracter grave, até essa regidez morbida que toma o nome de altivez, e que degenera em desprezo aos homens pela sua frivolidade. Esse caracter, que acompanha o temperamento bilioso, torna o homem concentrado, e apto a estudos profundos, pouco propenso a agradar, e a solicitar a approvação dos seus similhantes, ainda que a deseje. Por esse temperamento que amortece todos os prazeres, e dá ao homem o aspecto grave e severo, parece elle dar muita importancia a si mesmo, e querer elevar-se á cima dos outros homens. Mas não é esse desejo que constitue o orgulho. O orgulhoso póde elevar-se sobre um throno, ser poderoso, ser rico, ser sabio, então parece que nesses dotes se estriba o orgulho. Mas a prova que não são essas prerogativas, nem o desejo d'ellas que dão o orgulho, é que muitos as possuem e são nimiamente vaidosos, como o grande Alexandre e o imperador Adriano, e outros que as não desejam, e que mesmo as desprezam, se mostram orgulhosos, como foram os estoicos. Typo desse orgulho enfermo, desprezador de todas as cousas e dos homens, é esse celebre Diogenes, que repelliu com arrogancia os offerecimentos do glorioso Alexandre, que o desejou ver em sua pipa.

Deixando porém essa exageração systematica, de que deram exemplo os discipulos de Aristhenes, ao través de cujo manto esfarrapado via Socrates

a ostentação do orgulho, o que mais se nota no homem a quem commummente se tacha de orgulhoso, é a gravidade do aspecto, a firmeza do porte, o commedimento no gozo, e na expressão de todos os prazeres, a independencia de caracter, e o desprezo de todas as cousas que julgamos baixas e incompativeis com a dignidade do homem, como a inveja, a intriga, a astucia, a lisonja, a mentira, e ainda o poder, a riqueza e a gloria por meios ignobeis, do que deram exemplo Aristhides e Phocion.

Examinemos agora a theoria phrenologica á cerca desses caracteres. Gall considera o orgulho e a vaidade como dous sentimentos fundamentaes, dependentes de duas circumvoluções do cerebro, incluindo na idéa de orgulho o amor do poder, a presumpção, e o desprezo ao trabalho, e na idéa de vaidade a ambição, o amor da approvação e o da gloria.

Essa classificação é tão imperfeita que a regeitaram os proprios continuadores do systema phrenologico, como a regeitarão todos os philosophos. Com effeito, si um só principio, organico ou não organico, póde produzir a elevação, a presumpção, o amor ao poder, e o desprezo ao trabalho, porque não poderá esse mesmo principio produzir a ambição e o amor da gloria? O que é a ambição sinão o desejo de se elevar á cima dos seus similhantes, exercer sobre elles alguma influencia ou mando, que progressivamente sóbe até o mais alto grão de auctoridade?

Alêm disso, tanta presumpção póde mostrar o vaidoso como o orgulhoso, e ambos podem amar a gloria.

Ligando Gall ao orgulho o amor ao poder, e o desprezo ao trabalho, parece que só teve em vista estigmatizar essa nobreza hereditaria e sem merito, que no ocio vive á custa dos bens herdados, ou de empregos publicos, e que pela educação e o habito, e no interesse dos seus privilegios, se ostenta como uma classe superior na ordem social. Mas, como tantos ricos herdeiros, sem a menor elevação de caracter, sem o menor titulo de nobreza, ociosos dissipam em festas e orgias os thesouros accumulados pela industria e avareza dos paes; como tantos homens e mulheres, sem pudor e sem brio, preferem ao trabalho uma vida ignominiosa; como os salteadores e velhacos tambem vivem á custa alheia, e desprezam todo trabalho que não seja o roubar; não vemos razão para derivar o desprezo ao trabalho do orgulho, da elevação, e do amor ao poder.

Por outro lado, Cincinnato, Pedro o Grande, e o immortal Washington, que mostraram tanta elevação de caracter, tanta energia no poder, tanta capacidade governativa, não se desprezaram em occupar seus braços em rudes trabalhos; o Dictador romano e o seu emulo americano, fundador de uma grande republica, renunciando voluntariamente o supremo mando, para cultivar as suas terras com as proprias

mãos que tão dignamente sustentariam um sceptro, como sustentaram a espada; o Imperador, fazendo-se carpinteiro em Sardam, disfarçado com o nome de Peter-Micaelof, trajando, comendo, e trabalhando como os artifices seus companheiros, e concertando elle mesmo as suas humildes vestes, que encobriam tanta elevação e majestade.

Suppõe o inventor da craneoscopia que o amor do poder é dado pela natureza na protuberancia do orgulho, afim de que haja quem se encarregue de governar os homens na sociedade; sem o que provavelmente não haveria governo, nem sociedade politica entre os homens! Não sei que politico ou philosopho admittirá esse novo direito divino ao poder, que se annuncia pelo desprezo ao trabalho, e pelo orgulho? Mas a historia de todos os povos nos mostra que o poder supremo, quando não é assumido por herança, por livre escolha, ou eleição em virtude de convencções sociaes, é sempre conquistado pela audacia, e pela astucia dos ambiciosos de gloria e de todos os gozos sociaes, apoiados pela força, e pela intriga, e não por elevados sentimentos, ou pelo orgulho. Repetidos exemplos desta verdade nos offerecem as republicas democraticas, onde se franqueia o supremo mando a todas ás ambições e capacidades. Solon, grave e severo, regeita o poder que lhe offerecem, e que Pesistrato, affavel, docil, lisonjeiro do povo, ambiciona, e por astucia o alcança. Do mesmo modo, Aristhides, denominado

o justo, firme, austero, inflexivel, céde o mando a Temistocles, subtil, manhoso, sofrego de gloria, e tão pouco altivo que, sustentando o seu plano da batalha de Salamina, contra o parecer de Eurybiade, general lacedemonio, levantando este indignado o bastão, contentou-se o prudente Temistocles com dizer: « bate, mas escuta. » Socrates, que deu o exemplo de grandes virtudes, e mesmo de coragem em mais de uma batalha, expondo a vida na peleja para salvar Xenophonte e Alcibiades; Socrates tão independente e altivo que recusou publicamente obedecer ás ordens de um dos Trinta Tyrannos de sua patria, e calumniado e preso desdenhou justificar-se, não quiz fugir da prisão, nem consentir que os amigos pagassem por elle a multa para lhe salvar a vida, preferindo a morte com toda a majestade do homem ao abaixar-se pelo menor acto de fraqueza, o sabio Socrates nunca ambicionou o poder, que facil obteria si quizesse. O rígido Phocion, que nunca adulou o povo, e não cessava de lhe aconselhar a pratica das antigas virtudes, em uma epocha de decadencia da republica; Phocion, orador, politico e guerreiro, quarenta e oito vezes nomeado general em chefe, desprezador de honras e riquezas, sendo uma vez exprobrado por um orador fanfarrão, por ousar aconselhar a paz, quando já a espada estava fóra da bainha: « Sim, ouso aconselhal-a, respondeu Phocion, postoque eu

saiba que durante a guerra não deixarei de ser teu chefe, e na paz talvez sejas o meu. » Resposta sublime, que revela tanta altivez, como desprezo ao poder, que elle aceitava, sem desejal-o, só para servir o seu paiz.

Não vemos pois razão para admittir que a ambição do mando seja uma inclinação instinctiva, caracterizada pela elevação e o orgulho.

Spurzheim não satisfeito nesse ponto com a doctrina do mestre fez doação do orgam do orgulho á estima de si mesmo, e o da vaidade ao amor da approvação, e considera o desejo do mando, não como uma inclinação primitiva, e sim como o resultado da estima de sí mesmo e da perseverança.

Si por estima de sí mesmo se entende a consciencia do proprio merito, o juizo favoravel á cerca do valor das dotes da natureza que possuimos; essa estima orgulhosa ou vaidosa, segundo os temperamentos e as qualidades em que se funda, não depende, como já vimos, de um instincto especial, e sim da comparação que fazemos entre nós e os nossos similhantes. Quanto á perseverança, não reconhecemos outra no homem sinão a que vem da firme vontade; e com essa estima de sí mesmo, e firmeza de vontade tanto se póde querer o mando, como desprezal-o; não necessitamos imaginar motores especiaes para explicar actos que dependem

da vontade, que, sendo forte, tambem abala a sensibilidade, e se converte em paixão.

Ambiciona o mando quem quer, quando pela sua intelligencia, posição social, coragem, e as circumstancias que se lhe offerecem, julga poder exercel-o, e se resolve a empregar os meios adequados para alcançal-o.

Quanto ao desejo de approvação e louvores, acrescentamos que ninguem ama o louvor pelo louvor, mas pelas qualidades e acções que julgamos bellas e boas, e que o louvor confirma e realça. Por isso a approvação é tanto mais grata quanto mais sincera a julgamos, e de juiz competente, sem o que a tomamos por ironia. Além de que o louvor, sendo a expressão natural do sentimento e apreciação do bello, é por isso mesmo bello e animador e por esse lado tambem nos agrada.

A educação social desde a infancia nos habitua a julgar da verdade, da bondade e belleza das cousas pelo geral consenso e unanime approvação, que constitue a certeza moral; o que se funda na convicção da conformidade da natureza humana; e dahi parece que amamos ou desejamos algumas cousas mais pelo louvor que lhes dão que por ellas mesmas, como parece que amamos mais o dinheiro por elle mesmo do que pelo que elle representa. E ninguem dirá que essa inclinação ao dinheiro dependa de um instincto primitivo, pois que tem por objecto uma invenção humana; entretanto todos

o desejam, e muitos por elle se apaixonam, fazem grandes sacrificios, e até matam, e se matam. Que muito é que amemos a approvação e a gloria independentemente de uma faculdade fundamental, no sentido que dão os phrenologistas a essa palavra. Ainda assim não nos agrada o louvor que recaia sobre qualidades que não amamos.

CAPITULO XVI.

Susto. Temor do perigo. Circumspecção. Prudencia.
Instincto de conservação.

Quer instinctivamente, quer por adquerida experiencia, algumas cousas nos causam susto e desconfiança, e nos predispoem a evital-as, do mesmo modo que outras nos aprazem, e inspiram tranquilla confiança.

Tanto esse temor, como essa confiança parece que nos não podem vir sinão das mesmas faculdades mediante as quaes sentimos, percebemos, ou induzimos as qualidades e os effeitos das cousas com as quaes nos relacionamos; pois que por todas ellas podemos ter segurança ou temor á cerca dos phenomenos que lhes são relativos, e pelo exercicio combinado de varias faculdades regulamos com mais ou menos acerto as nossas acções.

É certo que a criança, ainda no berço, antes da menor experiencia, se assusta por um grito, por uma figura estranha que se lhe aproxima dos olhos, ou por um movimento estabanado; como nós nos assustamos por um pequeno rumor inopinado no meio do silencio da noite, pelo estampido do trovão, ou pelo clarão do relampago, e sentimos vertigem, si de alto olhamos para o fundo de um abysmo, ainda

que bem seguros nos achemos, sem que esses sustos sejam precedidos da idéa de perigo. A excepção talvez do ultimo exemplo, á cerca do qual se póde dizer que a vertigem é causada pela concepção do perigo, despertada pela vista do abysmo; como a presença de um tigre, mesmo na sua jaula de ferro, nos póde causar igual susto, si reflectirmos que n'um impeto póde o animal quebrar a sua prisão e lançar-se contra nós.

Esse susto instinctivo resulta, a meu ver, da acção rápida e reflexa da sensação sobre a força motriz; como certos cheiros nos tonteam ou cousam enjôo, o ranger de uma lima, e o frio nos horropilam, um toque electrico nos faz tremer, e dado esse repentino abalo, facil e conjunctamente nos bate o coração.

Além desses sustos instinctivos por impressões, ou percepções desagradaveis, a que as crianças, as mulheres e as pessôas fracas e nervosas são mais sujeitas, o que ha ahi que em dadas occasiões não receiemos ou temamos pela simples supeita e inducção de algum perigo? Todos os lances da vida, todas as paixões, todas as profissões, todos os nossos exercicios e prazeres podem ser acompanhados de perigos varios, que a experiencia continuamente nos mostra, e que prevemos pela inducção baseada em conhecimentos anteriores, e por conseguinte dependendo da memoria, da comparação, e do raciocinio.

Assim, ha duas especies de temor, um instinctivo, pura affecção vital, que consiste em uma commoção causada por qualquer impressão ou sensação actual desagradavel e inesperada; o outro que depende da concepção ou previsão racional do perigo, e que nem sempre, segundo os caracteres dos individuos, é acompanhado, ou precedido de commoção sensivel, como no primeiro caso; porque podemos com toda a calma, sem a menor affecção, prever e evitar qualquer inconveniente que receiemos. Neste caso de verdadeira circumspecção e prudencia a expressão « temer o perigo » só significa attender ás circumstancias, prever as consequencias, e acautelar-nos contra as que se nos apresentam ao entendimento como susceptiveis de nos causar algum damno.

A commoção mais ou menos forte que podemos experimentar neste caso, e que muitas vezes experimentos, si o perigo nos parece certo, e mesmo depois de vencido quando d'elle nos lembramos, depende, como no primeiro caso, da força motriz agitada pela acção occulta da idéa do perigo, sempre desagradavel. Esse phenomeno physiologico, que, em relação á idea de perigo, chamamos susto, ou medo, igualmente se manifesta no prazer inesperado, no enthusiasmo, no amor, e não poucas vezes apressado nos palpita o coração por um pensamento feliz, ou pela resolução de alguma difficuldade; porque o coração toma parte em tudo o que perturba a regular placidez da vida, o por isso

geralmente ao coração se referem todos os sentimentos, e o caracter moral do individuo. Assim, nem esse abalo da força motriz, nem a sensação desagradavel, nem a percepção, ou concepção de qualquer cousa como perigosa, se podem considerar como dependentes de uma faculdade especial, sinão da acção conjuncta de varias faculdades. E assim parece que deve ser; porque o perigo é um mal relativo, que por varios meios se annuncia, e só o prevemos pela inducção baseada na experiencia.

Como pois admittir a theoria que attribue a apprehensão de algum mal, e o cuidado com que o evitamos a um orgam especial, exclusivamente destinado a prevenir-nos contra os perigos tão diversos a que andamos sujeitos? Como suppor que para isso não bastam as faculdades pelas quaes percebemos e induzimos as qualidades, as relações, os effeitos das cousas, e os resultados bons ou máos das nossas acções? Quem acreditará que sem um orgam especial do cerebro não se assustaria a criança por um grito, nem nós teriamos o menor receio de cahir de um cavallo a baixo, ou que o fogo nos queimasse?

Essa hypothese de um orgam especial para a circumspecção e temor do perigo, confunde o susto instinctivo, proveniente de uma impressão actual desagradavel ou imprevista, com a concepção do perigo, que temos pela reflexão; e essa confusão de factos distinctos nos previne contra similhante

theoria. Mas admittindo-a mesmo assim, para que essa faculdade podesse, como diz Gall, « prever certos acontecimentos, presentir certas circumstancias, e premunir-nos contra os perigos, » necessario fôra que tal faculdade, sensitiva e racional a um tempo, presentisse e previsse todos os acontecimentos e circumstancias porque em todos póde haver perigo, segundo a posição e o estado em que nos achamos; e sem prever todos os effeitos, não poderá ella distinguir os bons dos máos, os convenientes dos perigosos, para nos premunir contra os que não desejamos. Mas em tal caso essa faculdade seria a faculdade geral de induzir ou de prever; o que destroe a hypothese de uma faculdade especial para os perigos.

É certo que nos dotou a Providencia da faculdade de induzir. Todos os philosophos a reconhecem, e n'ella se apoiam todas as sciencias, e a maior parte do actos da nossa vida prática; ella suppõe a ordem e constancia das leis da natureza, e que dadas as mesmas circumstancias, iguaes serão os resultados.

Mas não é essa faculdade que aqui se acha em questão; não é ella á que os phrenologistas attribuem a circumspeção e o temor do perigo; pois que Gall e Spurzheim alojam a inducção, com outro nome, na parte anterior da cabeça, e collocam a circumspecção na parte media e lateral, nas cavidades dos parietaes; considerando-a antes como um sentimento do que como uma faculdade racional.

Verdade é que Gall, separando assim as duas faculdades, diz comtudo que « a circumspecção é o mais alto gráo de uma faculdade cujo gráo commum é a inducção. » *)

Sem perder tempo em provar que o gráo mais alto de uma faculdade qualquer não constitue faculdade distincta, e procurando entender o pensamento de Gall, que reconhece ser a circumspecção o gráo mais alto da inducção, o que devia obrigal-o a collocar a circumspecção entre as faculdades intellectuaes, perguntaremos, o que pois mais especialmente caracteriza essa circumspecção dos phrenologistas, para que a consideremos como uma faculdade distincta e primitiva, dependente de um orgam proprio? Será o medo que nos assalta por motivos diversos? Mas Gall attribue o medo á falta de coragem, por conseguinte á uma affecção causada pela defficiencia do orgam imaginado para a bravura. Para Gall o medo não caracteriza a prudencia. Com effeito o medo muitas vezes a impede.

O que caracteriza a prudencia é a reflexão, e o sangue frio com que fallamos e praticamos. Mas como converter essa reflexão em uma faculdade especial, só porque em certos casos a denominamos circumspecção e prudencia? Palavras differentes nem sempre correspondem a cousas diversas. O philosopho que attende a todas as circumstancias de um facto para descobrir a verdade que se não

*) Gall. T. III, pag. 21.

apresenta intuitivamente, e se não enganar nas suas illações, é tão circumspecto como quem cuidadosamente attende ao que faz, e pensa no que deve fazer, para evitar qualquer engano ou perigo.

Mas essa circumspecção resulta da attenção, da reflexão, da experiencia, do habito, e de um temperamento pouco susceptivel de paixões violentas, e não de um orgam especial que só tenha por fim suggerir-nos a idéa de perigo; porque essa idéa nos vem da experiencia; e os maiores imprudentes não ignoram que em tudo póde haver perigo, e si ás vezes o não evitam é por obrarem precipitadamente, sem attenção, nem reflexão.

Spurzheim, contra o parecer de seu mestre, attribue a circumspecção ao medo, fundando-se, não na existencia do orgam, e sim na consideração psychologica que o medo é um sentimento positivo d'alma, por conseguinte dependente de uma faculdade propria, e não da falta de energia de outra.

Esse argumento, que não convenceu o mestre, não mereceu tampouco o assentimento dos continuadores do systema, que se apartaram da opinião de ambos; pois que Vimont attribue o medo ao instincto de conservação, que Broussais denomina *biophilia*, ou amor da vida; instincto que Gall nunca quiz admittir como especial, declarando que a conservação do individuo depende da acção de todas as faculdades. Assim, neste ponto, como em outros muitos, a questão é toda psychologica, e o orgam

supposto fica de lado silencioso, como todos os mais orgãos sem ser chamado a dar testemunho de cousa alguma.

O argumento de Spurzheim, para ligar a circumspecção ao sentimento do medo, não tem factos que o abonem na observação dos caracteres humanos; porque os homens mais acautelados e previdentes, tanto no fallar como no proceder, não são os mais medrosos quando os perigos previstos ou imprevistos se lhes apresentam. Exemplo seja o taciturno Guilherme de Orange, que a historia nos mostra tão circumspecto e previdente em todos os seus gigantescos planos, e ao mesmo tempo destemido, e ás vezes temerario, a ponto de parecer imprudente; ao que em grande parte deveu a corôa de Inglaterra; emquanto que Jaques segundo, seu sôgro, nada tinha de circumspecto e de acautelado, e menos ainda de destemido e de impavido. As crianças e as mulheres são em geral mais medrosas e tímidas que os homens, e ninguem dirá que ellas são mais circumspectas e previdentes. Assim, mais razão tinha Gall em attribuir o medo á falta de coragem, do que Spurzheim á circumspecção, com a qual o medo não faz bôa alliança.

A meu ver, porêm, ambos se enganaram em fazer da circumspecção uma faculdade especial, e não o resultado do concurso de outras.

Para explicar a calma natural com que attendemos ás circumstancias, prevemos os aconteci-

mentos, e nos premunimos contra os que receiamos, no que consiste a prudencia, basta o equilibrio das nossas faculdades. É essa calma no pensar, no fallar e no proceder, o que sem duvida attrahiu a attenção de Gall, em opposição ao estouvamento, precipitação, ou negligencia de muitos, que inconsideradamente fallam, e obram sem descernimento. Mas uns são imprevidentes e descuidados por ignorancia, e preguiça; outros por excesso de mobilidade e pressa; outros porque uma só idéa ou affecto os domina, e lhes desvia a attenção das cousas que os cercam. A fabula do astronomo que, olhando para as estrellas, cahiu no poço, representa a ultima especie de imprudencia a que chamamos distracção. Em todos estes casos póde haver falta de circumspecção por desequilibrio de nossas faculdades, e não por defficiencia da acção de um orgam especial imaginario.

Os exemplos de imprudencia citados por Gall são tão insignificantes e accidentaes que não auctorizam a invenção de uma faculdade fundamental para explical-os. Empresas arriscadas a que muitos se arrojam por uma ambição qualquer; abalroação ás escuras, contra objectos que se não vêm; perda de dinheiro que se empresta sem as convenientes cautelas; o incendio por um descuido; correr a cavallo sobre uma calçada escorregadiça *) e outros casos analogos, são factos que perfeitamente se explicam por motivos diversos; pois que não é a

*) Gall. Anatomia. T. III, p. 332.

circumspecção que nos mostra que o fogo queima, que se póde tropeçar ás escuras, cahir de um cavallo a baixo, e ser enganado por um velhaco. Ambições e paixões impellem os homens a empresas duvidosas, não porque elles deixem de prever os inconvenientes e perigos a que se abalançam, sinão porque esses infortuneos se lhes apresentam como menos provaveis que os bens e a gloria que desejam, e como diz o proverbio « o que queremos facilmente acreditamos. » O homem generoso póde sem cautelas emprestar o seu dinheiro a um amigo, ou porque n'elle deposite a maior confiança, ou porque prefira perder o seu dinheiro ao mostrar que duvída da probidade de quem a elle recorre na necessidade; e dessa generosa confiança não dará exemplo o avaro, que nesse ponto se mostra mui circumspecto e previdente. E lançar o cavallo sobre uma calçada lisa, si não é para evitar algum grande perigo, só o fará o cavalleiro que queira dar mostras da sua dextreza, esperando sair-se com todo o garbo, si o animal estender-se por terra.

Spurzheim pretende que é a circumspecção que retêm a actividade das inclinações, e parece sempre dizer: « tomai sentido. » A meu ver porêm o que modera a actividade das inclinações é o proprio gráo de energia de cada uma d'ellas, e o contrapeso da acção de outras, donde resulta que a attenção se reparte, passa de uma cousa a outra, e assim melhor combinamos as nossas acções.

Custa-me a crer que a natureza complicasse tando o mecanismo das nossas faculdades, que criasse um orgam para moderar a acção de outros, quando vemos que essa moderação provêm de circumstancias diversas.

Mais razão temos para não considerar a circumspecção como uma faculdade primitiva, do que tinha Gall para regeitar a especialidade do instincto de conservação, allegando que esse instincto resulta da acção de todas as faculdades, pois que todas são dadas para a conservação do indeviduo. Com esse argumento, e não com factos, combateu Gall a opinião dos que admittem esse instincto como primitivo, e por elle explicam muitos actos animaes attribuidos á circumspecção e á astucia.

Apezar dos argumentos do fundador da phrenologia, alguns dos seus continuadores, entre os quaes Vimont e Broussais, restabeleceram a especialidade do instincto de conservação, conferindo-lhe uma circumvolução do cerebro que se achava sem proprietario; o que não prova nada; porque todas essas localizações são hypotheticas.

É certo que todas as necessidades da vida animal nos são indicadas por sensações e desejos, sem os quaes não saberiamos como e quando satisfazel-as; mas com o soccorro das nossas numerosas artes e industrias, producto de faculdades que faltam aos irracionaes, satisfazemos essas necessidades, sem que a idéa de conservação se apresenta ao nosso

espirito; e muitas vezes nos expomos a grandes perigos no exercicio dessa industria necessaria não só á conservação e commodos da vida, mas tambem aos prazeres da imaginação, e satisfação dos nossos sentimentos; e a maiores riscos nos aventurariamos si o temor de perder a vida não retivesse essas faculdades, que tendem a fins diversos, e não exclusivamente á conservação do individuo, como pretende Gall. Esse temor da morte, que se augmenta a medida que nos aproximamos do termo fatal, é um sentimento tão positivo e energico, que muitos que barateam a vida em combates e perigos, na esperança de ser vencedores em suas empresas, tremem, praticam baixezas, e sacrificam os bens e a honra para conservar uma existencia vergonhosa e atormentada, que ainda assim preferem ao horror do passamento. Por isso admiramos o heroismo de quem, por uma nobre idéa, se expõe á morte, e com placidez a encara, parecendo-nos que uma forte vontade assim suffoca o impulso do primeiro instincto animal, e tão imperioso que nenhum irracional se suicida, por lhe faltar a livre vontade que disponha da propria vida.

A vida mesmo, desde o seu germen, é uma força instinctiva de organização, de conservação, de reparação, e de movimento, que a cada orgam que fórma por um dado typo, sem que um saia de outro communica o instincto da sua funcção especial, pondo-os todos na dependencia do coração,

e do cerebro, onde determina dodos os movimentos instinctivos. E confessar devemos que tudo isso se faz maravilhosamente e sem consciencia. Mas desde que, como por igual magia, apparece a consciencia, e começa a alma a tomar conhecimento dos actos da sua vida, a sua primeira affecção é o susto, que faz chorar o recemnascido, pela impressão dolorosa da mudança de ambiente, e do ar atmospherico que pela primeira vez lhe dilata os pulmões. E tódas as sensações novas e fortes lhe causam susto, que nada mais é do que a consciencia do abalo que experimenta a vida interior e instinctiva por impressões que tendem a perturbar seus actos silenciosos.

Como, depois do nascimento, a conservação da vida e todas as suas necessidades ficam, na criatura humana, dependentes, não só de indicações sensiveis, sinão tambem de actos da intelligencia e da vontade, tudo o que á consciencia se apresenta como desagradavel, estranho, nocivo, ou contrario aos nossos desejos e previsões, póde ser acompanhado de susto, por essa agitação instinctiva, que é a expressão da vida que tende a concentrar-se; e esse refluxo da força vital ao seu centro chega ás vezes a ponto que as extremidades se esfriam, tremem os musculos, relaxam-se os orgãos, e faltam os sentidos. O amor mesmo, a esperança, a alegria, e todos os sentimentos fortes podem ser, e quasi sempre são acompanhados de susto; porque esses

sentimentos perturbam a regularidade da vida. Ha muitos exemplos de mães e de paes que desmaiam abraçando os filhos que inesperados voltam da guerra, e que por mortos já tinham chorado. Não ha aqui percepção, ou previsão de perigo, nem falta de coragem; mas o immenso prazer repentino, que determina uma grande expansão da vida organica, e assim a tira do seu estado normal, é immediatamente seguido desse refluxo que occasiona o sentimento de susto e a suspensão dos sentidos; e a esse estado succede o riso, como a reacção natural do movimento do susto; e por isso nos rimos depois de uma queda, sem consequencia grave, e quando escapamos de algum grande perigo, o que por vezes tenho visto e experimentado.

Si a um instincto especial devessemos attribuir essas affecções, creio que o mais apropriado seria o instincto de conservação inherente á vida; o que não nos obriga a suppor um orgam privativo, porque não sabemos si o impulso desses abalos vem de todo o cerebro, ou antes desta que daquella circumvolução; e quando seja assim, a observação nada demonstra.

CAPITULO XVII.

Do instincto e da intelligencia nos animaes. Opiniões diversas. Inclinações humanas. Talento da pintura.

A palavra instincto geralmente se applica aos actos da vida animal que não dependem de uma intelligencia individual, nem do conhecimento dos meios e dos fins providenciados pelo supremo ordenador de todas as cousas, e quando muito são determinados e guiados por sensações diversas, que se associam. São actos analogos aos da criança, que mal surge ao dia, chora e mama, sem saber o que faz, para que o faz, e mesmo si existe.

Alguns naturalistas modernos, principalmente allemães, que mais por systema, ou espirito de originalidade, que por sciencia ou crença, se gloriam de ensinar o materialismo absoluto, e n gam que haja plano, ordem, e previdencia no desenvolvimento fatal da natureza, negam tambem todos os instinctos animaes, e pretendem explicar os seus actos exteriores por faculdades intellectuaes iguaes ás nossas, affirmando caprichosamente que esses actos, attribuidos pela ignorancia a um cego instincto, resultam do conhecimento, reflexão, experiencia, e previsão dos animaes! Como si, negando-se a previdencia na ordem da natureza, fosse mais razoavel explicar os actos animaes pela intelligencia, do que

pelo instincto! Entretanto isso se diz hoje, isso se escreve como prova de profunda sciencia! E não faltará quem o creia!

Mas, que intelligencia, que experiencia, que previsão é essa? Por exemplo, a da abelha xylócope, descripta pelo distincto naturalista Milne Edwards, à qual, apenas desdobra as azas, vivendo solitaria, sem ter visto os seus progenitores, nada podendo ter aprendido, começa logo a cavar n'um tronco os escondrijos para seus ovos, pondo ao lado de cada um o alimento necessario ás larvas que d'elles hão de sahir, e morre no fim da desova, sem ver a sua prole, como não vira a quem do mesmo modo lhe trasmittira a vida?

Quem ensinou a esse insecto a cavar o seu ninho em um tronco? Como sabe elle que ha de pôr ovos? que dos ovos sahirão larvas? que essas larvas serão incapazes de procurar o seu alimento? que morrerão si o não acharem ao lado? e que elle mesmo não viverá nessa epocha para soccorrel-as, atè que ellas se trasformem em novas xylócopes, e reproduzam o mesmo trabalho?

Quanta sciencia! Quanta previsão! De certo; e quem o nega? Mas não do insecto, que ignora si existe; e sim da Omnipotencia Divina, que assim se revela á intelligencia humana, tanto nos instinctos do mais desprezado insecto, como no movimento harmonico desses milhões de mundos que vagueam nos abysmos dos espaços celestes.

Necessitaremos por ventura citar outros muitos exemplos conhecidos de admiraveis actos instinctivos animaes? É na verdade triste, bem triste, que, em honra de um falso systema, neste seculo de luzes, desconheçam ou finjam desconhecer os factos, e neguem a Providencia! Entre os desatinos humanos nenhum me parece mais digno de lastima.

Outros naturalistas, observadores mais conscienciosos, não só reconhecem a presença de uma força instinctiva que dirige os animaes, como tambem aos superiores alguma intelligencia concedem, para explicação de actos que lhes parecem dependentes de ensino, de conhecimento, de memoria e de reflexão. O professor P. Flourens assim se exprime: « Ha nos animaes duas forças distinctas e primitivas: o Instincto e a Intelligencia. Emquanto se confundirem essas duas forças tudo no animal será obscuro e contradictorio... Tudo o que nos animaes é intelligencia, por nenhum modo se aproxima á intelligencia do homem; e tudo o que n'elles, tomando-se como intelligencia, parece superior á intelligencia do homem, não é sinão o effeito de uma força mecanica e cega. » *)

Si essa força instinctiva, mecanica e cega póde, nos animaes, produzir o que parece superior á intelligencia do homem, porque não poderá produzir o que lhe parece muito inferior? Quem póde o mais póde o menos.

*) De l'Instinct et de l'Intelligence des animaux, pag. 58.

Querendo esse mesmo observador traçar o limite que separa a intelligencia do homem da intelligencia dos animaes, diz: « Os animaes recebem pelos seus sentidos, impressões similhantes ás que nós recebemos pelos nossos, conservam como nós os vestigios dessas impressões; essas impressões conservadas formam, tanto para elles como para nós, associações numerosas e variadas; elles as combinam, descobrem relações, e deduzem juizos; elles teem pois intelligencia. Mas toda a sua intelligencia a isso se reduz. » *)

Quer a palavra « impressões » se tome aqui no sentido proprio de modificações organicas sem consciencia, quer como synonymo de sensações, observaremos que a conservação e as associações variadas desses phenomenos não dependem da faculdade que em nós chamamos intelligencia. Essas associações e combinações se fazem naturalmente, isto é, sem reflexão nem vontade, como naturalmente se produzem as impressões e as sensações correspondentes. Por conseguinte não vemos necessidade de conceder intelligencia aos animaes para combinar o que a natureza combina, e descobrir relações que resultam dessas mesmas associações varias que se succedem, e podem determinar actos, independentes de qualquer juizo, ou vontade propria.

Mas parece que o eminente physiologista não estava muito convencido a respeito dessa intelli-

*) De l'Instinct et de l'Intelligence des animaux, pag. 52.

gencia que outorgava aos animaes; pois que, negando-lhes a reflexão sobre o seus proprios actos, e sobre sí mesmo, diz: «Os animaes sentem, conhecem, pensam; mas o homem é o unico de todos os seres criados a quem foi dado o poder de sentir que sente, de conhecer que conhece, e de pensar que pensa.» *) Dessas phrases se póde concluir que os animaes sentem e pensam sem consciencia de taes actos. E elle mesmo diz em outro logar que os animaes pensam sem saber que pensam: «*Ils pensent sans savoir qu'ils pensent.*» **) O que nos parece uma proposição contradictoria em seus termos, ou pelos menos carecendo de explicação; porque si, por exemplo, ha em mim, ou no meu cerebro, uma faculdade ou potencia que sinta e pense, sem que en saiba, sem que eu mesmo tenha consciencia desse pensar e sentir, é claro e evidente que esses actos me não pertencem, que me são ignotos, que não sou eu que sinto e penso, que outro ser pensa e sente por mim.

Si é desse modo que pensam os animaes, então podemos dizer que n'elles tudo se reduz ao mecanismo de uma vida sem consciencia, e só differente da vida vegetal pelo movimento, em virtude de excitações externas e internas.

O que, porêm, podemos dizer sem contradicção, é que, os animaes sentem, mas faltando-lhes a in-

*) De l'Instinct et de l'Intelligence, pag. 105.
**) Ibid., pag. 60.

telligencia e a vontade, não reflectem, não raciocinam sobre os seus actos, nada sabem da sua existencia, e do seu passado, e apenas se guiam pela natural associação das suas sensações, e affecções presentes, sem consciencia intellectual de uma individualidade permanente que como sujeito d'ellas se distinga, e que elles se movem pelo impulso machinal de seus instinctos, dependentes das modificações da força organica motriz, que funcciona no cerebro sem conhecimento dos seus actos.

Os que entendem que sem orgãos diversos e forças distinctas se não explicam os diversos instinctos dos animaes, poderão dizer que as sensações só nos poem em relação com o mundo exterior, e indicam algumas das nossas necessidades organicas, mas não determinam a acção instinctiva: que uma cousa é sentir, e outra é mover-se para um fim providenciado, e occulto aos irracionaes: poderão accrescentar que as sensações mesmas, e as diversas affecções moraes, não se operam nos orgãos externos dos sentidos, ou nas differentes entranhas, como suppunham os antigos, mas resultam de modificações, ou movimentos do cerebro, onde vão todas as impressões que as provocam: que do cerebro, ou da força que n'elle reside, partem os diversos impulsos que movem o animal para fins diversos, regrados pela natureza, e são por conseguinte outros tantos instinctos differentes, outras tantas forças primitvas, que não podem deixar de ser servidas

por orgãos diversos, quer elles se revelem quer não: que notando-se nos animaes o que se nota no homem, hão de os mesmos effeitos depender das mesmas causas.

A questão physiologica é pois saber si uma mesma força motriz, operando em toda a extensão do cerebro, e modificada ou excitada por impressões e sensações diversas, produz os diversos movimentos instinctivos, ou si cada instincto depende de um orgam e de uma força especial do cerebro.

As experiencias physiologicas que se teem feito para resolver este problema são contrarias á pluralidade de forças e de orgãos cerebraes. Mas a theoria phrenologica, que sustenta essa pluralidade, regeita todas as experiencias que lhe não são favoraveis, apoiando-se em observações superficiaes sobre a fórma do craneo, com argumentos que nos não convencem; porque toda acção instinctiva consta de movimentos excutados pelos mesmos musculos, qualquer que seja o fim da acção. Os mesmos musculos que se contraiem na fuga, ou na investida, se contraiem na defensa propria, ou na dos filhos, ou em quarquer outro exercicio, e o impulso que os move, por intermedio dos respectivos nervos, parece que de necessidade deve partir de um mesmo orgam, de uma mesma força motriz que tenha acção sobre todos os nervos, e com todos se communique; não sendo admissivel que o impulso cerebral que move todas as partes do corpo na fuga por medo, ou por

dissimulação, no ataque por coragem, por fingimento, ou por fome, por amor, ou por qualquer outro estimulo, provenha de differentes circumvoluções cerebraes, só porque variam os motivos da acção. e que todo o systema nervoso e muscular esteja alternativamente sujeito a differentes motores; e si isso é assim, as experiencias o não demonstram, e não nos obriga a razão a admittir essa hypothese.

Como se não explica a organização por leis physicas e chimicas, tambem se não explicam os phenomenos da vida animal por differentes forças organicas, mas por uma só força; e dessa força unica dependem todos os actos instinctivos dos animaes.

Quanto ás inclinações humanas, que não são cegos instinctos, pois que a intelligencia as conhece e as dirige, podemos explical-as pela influencia de algumas sensações mais energicas em uns que em outros. Nem todos sentem do mesmo modo. Que immensa variedade só no timbre da voz humana, pelas differentes modificações dos orgãos vocaes e seus annexos! E que impressões, que sensações tão diversas não experimentamos só pelo modo com que vibra o ar sahido dos pulmões! Tal timbre de voz nos acalma, tal nos irrita, tal nos encanta, tal nos melancoliza, e tal nos provoca o riso. E diremos que nos não affectamos pelos ouvidos, e que todos teem as mesmas impressões e sensações, só porque todos teem os mesmos sentidos? Pois si a voz

humana, que, desde a infancia, pela imitação, pelo estudo, pela vontade se consegue modificar, varía assim de individuo a individuo, como não variarão todas as sensações, que escapam ao imperio da vontade?

O cão, por exemplo, que se affeiçôa ao homem, e póde passar a sua vida aos pés do seu senhor cego e pobre, defendel-o com a maior coragem, e morrer de fome sobre a sua campa, sabemos nós que impressões ou sensações fascinadoras recebe elle pelos olhos, pelos ouvidos, pelo olfacto e por toda a sua sensibilidade? Gall mesmo reproduz o facto observado por Spurzheim, de um joven escossez, cego, surdo e mudo, que distinguia as pessôas, olfejando-lhes as mãos, e pelo cheiro se affeiçoava, ou as repellia.

O homem, que por sua intelligencia se eleva á cima de todos os animaes, quanto se eleva a basilica de São Pedro á cima da cabana do castor, quanto se eleva a musica de Rossini á cima do trinar da philomela, quanto se elevam em belleza os seus brocados á cima da têa de aranha, o homem mesmo quantas inclinações e talentos naturaes não deve á delicadeza dos seus sentidos!

Vêde o pintor que se prepara a retratar um bello rosto, que parece só feito de leite, e rosas e alambre, e um ponto do céo que lhe transparece nos olhos. Elle estende sobre a sua palheta o branco e o preto, e as sete côres do ires. Misturando-as

produz uma nova escala de côres mais languidas; e a medida que vai pintando, vai com a ponta do pincel produzindo novas mesclas intermediarias, sombras, penumbras e reflexos; aqui aviva, alli amortece, acolá esbate, e para cada toque prepara uma meia-tinta; afinal liga-as todas, e onde o olho vulgar só viu quatro côres, a vista do artista descobriu um cento!

Do mesmo modo o contorno. O que para a vista ordinaria é um traço recto ou curvo, e bem marcado, é para a vista do pintor uma doce ondulação, uma passagem suave de uma côr á outra.

Essa mesma subtileza da vista, habituada ao estudo das fórmas do rosto humano, e a memoria correspondente aos objectos desse sentido fazem que o pintor seja physionomista, e que perceba rapidamente qualquer alteração da physionomia, e a través da expressão se habitue a ler os occultos pensamentos d'alma.

Quem nasce com taes olhos que descobrem todas essas harmonias de côres, de fórmas, e de expressões, naturalmente goza mais pela vista, e á pintura se inclina; ella o attrai e encanta, como a flor que pelo seu aroma nos deleita, ou o fructo que pelo seu perfume nos excita.

O mais é obra da intelligencia, da vontade, de longos annos de estudo, e de um contínuo exercicio, para mais educar a vista, enriquecer a imaginação, e dar á mão agilidade e dextreza, e só pelo aturado

estudo e muito exercicio se eleva o artista á altura de um Raphael, e ninguem por sí só é pintor, sem guias nem modellos. Esse desenvolvimento progressivo e variado caracteriza todas as producções da intelligencia do homem, de que elle despõe, e que elle emprega á sua vontade, e assim se torna criadora.

Para explicar a inclinação á pintura, que sem arte se reduz aos rudes ensaios dos selvagens, inutil è a hypothese de um orgam especial para as côres, e outro para a configuração; porque esse orgam é o da vista delicada, que não consiste em ver grandes massas ao longe, mas sim em distinguir perfeitamente toda a escala harmonica das côres e meias tintas, e as fórmas com que se apresentam; o que produz uma sensação agradavel que retêm a nossa attenção sobre os objectos, e dispõe o espirito a contemplal-os, a conserval-os na memoria, e a querer reproduzil-os.

Nem todos os olhos recebem e trasmittem impressões que façam ver com brilho e clareza os objectos; muitos nem mesmo distinguem o verde do azul, e o mesmo acontece com outras côres mais brandas e suas gradações combinadas. Embora digam os phrenologistas que ha pessôas dotadas de uma vista perspicaz, mas privàdas da faculdade de distinguir as côres. Proposição contradictoria, que vale tanto como si dicessem que ha possôas dotadas de paladar fino, mas que não distinguem os gostos,

ou de um olfacto subtil que não distingue os cheiros. A vista que não distingue todas as gradações das côres ou que as distingue mal, tem um menor numero de sensações differentes, o que admittimos sem difficuldade; mas essa vista não se póde dizer perspicaz, nem é vista que sirva aos pintores.

Os gravadores, que copiam um quadro colorido sobre uma lamina de metal, não podem dar côres com o boril, mas com a força ou doçura e ondulações dos traços procuram não só indicar as fórmas e as sombras, mas tambem a variedade das côres.

A côr é a sensação principal da vista, sem o que não percebemos a configuração e as dimensões, que os phrenologistas separam, attribuindo-as a mais dous orgãos; e a vista prespicaz, que nos póde inclinar á pintura, não é a d'aguia, que parece ver a grandes distancias, (si é pela vista, e não pelo cheiro, que ella se guia nos ares) mas sim a vista que perfeitamente distingue todas as mesclas das côres, e por meio d'ellas as differentes configurações, que para a faculdade de ver resultam do modo por que as diversas côres se succedem, e entre si se limitam; como as fórmas, para o tacto, resultam dos limites da resistencia.

Alêm da perfeição da vista, tal como a descrevemos, sem o que não ha pintores, muito n' elles influe a tenacidade da memoria correspondente, que lhes põe ante os olhos com vivas côres as imagens dos objectos que attraiem a sua attenção. É na memoria

dos objectos vistos que elles acham os materiaes da concepção ideal, que realizam e corrigem, transportando-a para a téla. E esse trabalho de composição é o que se chama invenção, ou imaginação criadora.

Talvez que essas suppostas faculdades do colorido, da configuração, e das dimensões, á que os phrenologistas attribuem o talento da pintura, independentemente da perfeição da vista, se reduzam á memoria dos objectos desse sentido, que reconhecemos ser necessaria aos pintores. Mas nesse caso não são faculdades perceptivas. E como pela vista adquirimos a noção complexa desses phenomenos, nada nos auctoriza a suppor que a memoria os separe, postoque pela abstracção os distingamos.

CAPITULO XVIII.

Condições do talento da musica. Em que consiste a fineza do ouvido. Larynge dos passaros cantores, e dos não cantores. O que podem fazer os orgãos attribuidos pelos phrenologistas á musica e á pintura. Da memoria e suas diversas especies.

Si á perfeição da vista, que nos faz admirar as bellezas da criação, devemos a pintura; á fineza de outro sentido, que nos permitte o uso da palavra e a expressão mais fiel da intelligencie, devemos a musica; talento mais geral, que pelo exercicio se converte em arte, e pelo estudo se aprende. A delicadeza do ouvido, que distingue toda a escala e harmonia dos sons, é a condição essencial para o talento da musica. Os Pergolezi e Bellini não ouvem como o commum dos homens, nem o effeito que sobre elles produz a harmonia dos sons é igual ao que experimentam aquelles para os quaes a musica é um rumor confuzo, por falta de um ouvido acustico; o que tanto póde depender de algum deffeito das orelhas, ou dos nervos acusticos, que não transmittem ao cerebro todas as vibrações sonoras, como póde depender do cerebro que as não recebe, ou as não conseva.

O effeito dos sons harmoniosos podemos estudal-o em nós mesmos. Quando este ar que respiramos, e

nos mantêm a vida, nos traz ao ouvido os accentos de uma voz melodiosa, e de um bello acordo, como que as vibrações sonoras se reflectem e se propagam por todos os nervos, e uma sensação deliciosa se derrama por toda a nossa sensibilidade.

Para que nos não perturbem outras sensações, fechamos os olhos, enclinamos o ouvido aos sons, e com a cabeça acompanhamos o compasso e todas as ondulações sonoras. Então é que sentimos a musica, e que o nosso ouvido melhor distingue esses sons vaporosos, como as meias-tintas da pintura. Dai a qualquer criatura humana essa fineza de ouvido que distingue toda a escala dos tons, e naturalmente quererá ella continuar a sentil-os, a conserval-os na memoria, a reproduzil-os, e a compor novos acordos. Assim, pela perfeição do ouvido se nasce musico, e não precisamos suppor um orgam especial para isso.

O que faria esse orgam sem as gratas sensações do ouvido? E porque nos poderá elle dar o talento da musica, e igual cousa não possa fazer o sentido pelo qual ouvimos e percebemos as harmonias dos sons? Beethoven depois que ensurdeceu, tornou-se melancolico, por não poder ouvir o que compunha. É tambem pelo ouvido que alguns oradores populares, entoando e modulando bem as suas palavras, agradam e arrebatam mais que outros, que desenvolvem bellas idéas em um tom monótono.

Mas, diz Gall: « ha grande numero de animaes dotados de um ouvido mais fino que o do homem, e que entretanto nenhuma inclinação manifestam para a musica; e passaros ha que não cantam, tendo o ouvido tão fino como os passaros cantores. »

Si essas proposições não são sophisticas, pelo menos carecem de provas. Como podemos nós saber que esses animaes não inclinados á musica teem pelo ouvido as mesmas sensações que temos em numero e gráos de tons, e que seus nervos auditivos sejam aptos a receber e transmittir distinctamente todas as ondulações sonoras, de modo que haja para elles o mesmo numero e variedade de tons, e a mesma harmonia que sentimos? Elles podem ouvir melhor do que nós certos sons. Mas consiste porventura a musica na força de alguns gritos? E sabemos nós que um instrumento está afinado só porque algumas de suas cordas vibram fortemente? Quem poderá dizer que sensações variadas experimentam esses animaes pelo ouvido? É como si nos persuadissimos que o paladar do carnivoro é igual ao do herbivoro, e que todos os animaes acham o mesmo sabor que achamos em todas as substancias. Uma ligeira modificação da membrana mucosa da bocca basta para que não sintamos o sabor de algumas substancias, e para que o de outras nos irrite; e uma maior vibração dos nervos acusticos é suficiente para que os sons que antes nos eram

harmonicos e agradaveis, se tornem confusos, penetrantes e insupportaveis.

Por outro lado; ouvir perfeitamente como um musico, e cantar bem ou mal, são duas cousas differentes. Podemos ouvir distinctamente todas as notas musicaes, sentir a sua harmonia, e não poder reproduzil-as com a voz por algum deffeito do nosso apparelho vocal, o que acontece ao melhor cantor quando enrouquece.

Sabemos pelos estudos anatomicos de George Cuvier que o larynge inferior dos passaros cantores são munidos de cinco pares de musculos, emquanto que o dos não cantores só tem tres, dous, um, ou mesmo nenhum. Assim pois, esses passaros podem ouvir o que os outros gorgeiam; mas não lhes é possivel imital-os, pela construcção differente do seu apparelho vocal. A vista de taes factos desapparecem esses argumentos que tão fortes se apresentavam á prevenção dos phrenologistas.

Os animaes não podem ouvir exactamente como nós: para que o affirmemos basta ver a fórma de suas orelhas. O engano de alguns physiologistas é de assentarem que todos teem as mesmas sensações em numero, força, e especialidade, e de concluirem de sí para os outros, do homem para os animaes, e destes para o homem. O animal que fareja a exhalação das túbaras debaixo da terra, póde não sentir o perfume da rosa, ou ter d'ella uma sensação diversa da que temos. Reconhece-se

geralmente a fineza do olfacto de alguns animaes; reconheça-se tambem que essa fineza póde ser especial e exclusiva para certas impressões odoriferas, e faltar para outras, e que o mesmo acontece com as impressões dos outros sentidos; o que parece evidente pelas predilecções dos animaes, e as idiosyncrasias e gostos humanos.

A delicadeza do ouvido acustico faz que muitas pessôas, dotadas de bôa voz e de memoria, cantem o que ouvem, e assim cantando vão achando novos acordos, e variando o canto pela harmonia natural dos sons. Note-se que a inclinação á musica se manifesta pelo canto, antes que se aprenda a tocar qualquer instrumento, e que as crianças que manifestam essa inclinação são todas dotadas de voz afinada. A composição artistica, porêm, depende da intelligencia, dessa mesma intelligencia que se applica a todos os dados da sensibilidade, e que numerando e classificando os sons, e percebendo as suas harmonias, e os sentimentos que despertam, produz intensionalmente varios acordos que lembrem alguma idéa. Mas nesse trabalho, que depende de estudo, consulta sempre o musico o seu ouvido e e as suas sensações harmonicas, e por ellas se guia; e para a intelligencia o unico orgam da musica é um bom ouvido e a indispensavel memoria; e nenhum compositor tira a musica da sua phantasia sem murmural-a com a voz, ou sem os sons de algum instrumento.

Examinemos agora o que podem fazer os dous orgãos arvorados pelos phrenologistas em Musas da pintura e da musica no parnaso cerebral. Dizem elles que um ouvido fino e uma vista perspicaz não bastam para explicar o nascimento dos genios dos Orpheos e dos Apelles: que a fineza do ouvido, e a perspicacia da vista se dão em pessôas que nenhuma inclinação, nenhum gosto manifestam para essas bellas artes, que dependem de inspirações naturaes: que essas inspirações nos proveem de orgãos especiaes, e que todos quantos se assignalam por esses talentos apresentam mui desenvolvidas em suas frontes as protuberancias indicadas pelos sagazes descobridores das verdadeiras faculdades intellectuaes, alojadas separadamente nas ondulações dos dous emispherios do cerebro.

Reconhecemos sem a menor difficuldade, que, alèm dos sentidos, que não pensam nem inventam, ha um ser intelligente que vê e ouve, e percebe as relações dos phenomenos que observa, e pela sua reflexão e trabalho, cria sciencias e artes. O que não podemos reconhecer como verdade é essa personificação de attributos e inclinações, convertidos em potencias indíviduaes distinctas, e predicadas a diversas sinuosidades do cerebro. Essa personificação de talentos tem tanto valor scientifico como o da mythologia grega, que povoava o parnaso de entidades allegoricas. Alli ao menos havia um Apollo, representante do senso commum,

que presidia ao côro das nove Musas, e reunia as habilidades de todas. Aqui são uns trinta pares de alminhas encubadas, sem chefe que as dirija! É uma allegoria mais anarchica, e por isso mesmo mais destituida de bom senso!

Admittamos porém, por hypothese, a coincidencia constante entre as inclinações pronunciadas para a musica e para a pintura, e o maior desenvolvimento das partes do cerebro de que as fazem dependentes.

Dada essa coincidencia como um facto incontestavel, o que longe está de ser, não poderiamos achar, para explical-o, uma theoria mais razoavel, e menos contradictoria que a dos phrenologistas? Examinemos.

É sabido, e não carece de provas, que os infelizes que veem ao mundo cegos e surdos nenhuma idéa teem de côres e de sons: e que ter idéa de côres e de sons é ter essas sensações, e lembrar-se d'ellas. Ora, como os phrenologistas affirmam que a perspicacia da vista e a fineza do ouvido se dão em pessôas que nenhuma propensão mostram para a pintura e a musica, segue-se logicamente que os taes orgãos a que se adjectivam essas inclinações não são os que produzem, ou nos dão as sensações de côres e dos sons; e por conseguinte não é por intermedio de taes orgãos que percebemos, comparamos, e julgamos as relações de phenomenos que lhes não pertencem. Nem se diga que

as intelligencias especiaes desses orgãos são as que percebem, comparam, e julgam as relações das sensações dadas pela vista e o ouvido que estão a seu serviço; porque, em tal caso, lá vão para as intelligencias desses orgãos os phenomenos dos dous sentidos, sem o que não podem ellas perceber as suas relações, e assim assumem, um d'esses orgãos a faculdade ver, e o outro a de ouvir. Si isso é assim, quando ouvimos por exemplo, uma cantoria que nos agrada, e percebemos o sentido das palavras, e a cadencia dos versos, lá vão os sons sem palavras para serem aprecidos pelo orgam da musica, as palavras sem musica para serem entendidas pelo orgam da linguagem, e a medida dos versos pelo orgam da poesia! E tão grandes disparates não fazem recuar os que nos dão a sua ridicula theoria como a expressão da sciencia positiva da intelligencia do homem!

Tirando-se desses orgãos, como é de razão que o façamos, as faculdades de perceber, comparar, julgar e inventar, porque, emfim, orgãos que reflectem e que inventam é cousa tão repugnante como um juizo quadrado, o que podemos conceder a esses orgãos em relação á pintura e á musica, dada a hypothese da sua visivel e constante coincidencia com esses talentos?

Responderemos: uma só cousa que orgãos podem fazer, analoga ás funcções que exercem os nervos: conservar e reproduzir os vestigios das impressões

das côres e dos sons, vistigios talvez necessarios á memoria d'essas sensações, e á imaginação criadora do espirito.

Assim, as sensações são provocadas por impressões actuaes, transmittidas pelos nervos, e a lembrança das sensações serão suggeridas pelos vestigios dessas mesmas sensações reproduzidos pelo cerebro.

Admitte-se geralmente que ha varias especies de memoria, podendo uma ser mais ou menos firme e prompta, e que essa faculdade depende em parte de qualquer acção do cerebro. Opinião razoavel, porque, dependendo as nossas sensações de impressões actuaes, é natural que a reminiscencia das sensações dependa de vestigios dessas impressões conservadas no cerebro. Ora, como as impressões transmettidas pelos diversos nervos chegam ao cerebro por diversos pontos, podemos admittir sem difficuldade que haja nesse orgam logares distinctos, tantos quantas as especies differentes de impressões, nos quaes se conservem esses vestigios que despertam n'alma a concepção das cousas sentidas e percebidas, quando essas cousas se não acham presentes, ao que se ajuncta o reconhecimento da sua anterior apresentação, que liga o presente ao passado, pela identidade do ser pensante. E esses dous factos, da reproducção da idéa e do seu reconhecimento, constituem a memoria; faculdade indispensavel para o desenvolvimento progressivo do espirito, sem a

qual não ha sciencia, nem artes, nem talento. O idiotismo nada mais é do que a falta de memoria; e o homem mais sabio que se esquecer de tudo o que sabia, não poderá discorrer sobre cousa alguma, e parecerá tão estupido como os infelizes que assim nascem. E o que é a monomania e a loucura sinão o desregramento da memoria, pela viveza e perturbação desses vestigios de impressões passadas, que fazem apparecer perante o espirito idéas fixas, ou que não correspondem ás cousas presentes? Assim, pela perfeição dos sentidos, e influencia de varias especies de memoria, umas mais activas e tenazes que outras, podemos explicar todas as inclinações humanas; e dada a hypothese de orgãos diversos para a conservação e reproducção das diversas especies de vestigios de impressões, poderão ser exactas algumas observações puramente cranioscopicas, como as physiognomonicas, sendo inteiramente falsa a psychologia dos phrenologistas.

Mas uma grande difficuldade se apresenta para a designação desses orgãos; é que não sabemos, nem podemos conceber de que modo, com que destribuição se conservam ou se reproduzem no cerebro esses suppostos vestigios de impressões passadas, ou, si quizerem, das idéas correspondentes, que resurgem na consciencia pela memoria. Um exemplo mostrará a impossibilidade de conceber essa distribuição por orgãos diversos.

Um objecto se apresenta á certa distancia dos nossos olhos; cremos e affirmamos que elle existe naquelle logar, e que nos faz impressão. Modo de fallar figurado, porque esse objecto não toca em nossos olhos, nem tampouco os tocà a luz emquanto sensação, mas sim emquanto movimento vibratorio, communicado pelo sol aos corpos por intermedio de um fluido subtilissimo a que chamam ether. e a que se póde dar qualquer outro nome sem que por isso o conheçamos melhor. Esse movimento vibratorio, refrangido pelos humores do olho a que elle se communica, é a unica cousa que pelo nervo optico pòde ser transmettido ao cerebro; porque a imagem que se pinta na retina é o reflexo produzido pela vista de quem olha de fóra como em um espelho. e não existe sinão para quem de fóra a vè. Essa imagem não vai ao cerebro, nem é o objecto que vemos, e de nada serve á nassa visão. O que vemos é o que se colloca no espaço, á certa distancia dos nossos olhos, em virtude de uma objectivação de sensações, e de percepções, que são actos do nosso espirito. provocados pelas impressões recebidas, e com as quaes, convêm repetir, nada se parecem. Emfim, vemos esse objecto, a sua côr, a sua grandeza ou dimensões, a sua fórma ou configuração, e o seu movimento: e nasce em nós a convicção de que esse objecto existe realmente no logar em que o vemos, rodeado de outros objectos, igualmente visiveis.

Perguntaremos agora, quantas impressões externas concorreram para a visão desse objecto? Uma e complexa, contendo todas as outras, do mesmo modo que as propriedades de um triangolo se contèm na concepção do triangulo e d'ella se deduzem? Ou muitas e separadas, podendo uma estar sem outra? De que modo se conservam ou se reproduzem as impressões, ou os seus vestigios, que fazem que esse objecto resurja na consciencia pela memoria? Reunidas n'um só orgam, formando um todo, tal como vimos esse objecto, e como elle se representa? Ou separadas por differentes orgãos, segundo as especies que n'elle notamos, e as concepções ou percepções diversas que tivemos? Poremos n'um orgam a propriedade de nos sugerir a concepção da côr sem estenção, e em outro orgam a estenção informe, ficando a configuração sem estenção confiada a outro orgam? Far-nos-ha este lembrar que nada acontece sem cousa; aquelle, que não ha apparencia sem substancia? Conceberemos ou perceberemos, por intermedio de mais um orgam, o numero das cousas, o movimento, a infinita divisibilidade da materia, e por mais outro a sua porosidade, e ainda por outro a coesão das suas moleculas? Deveremos a um orgam a memoria dos logures sem objectos que os constituem, e a outro orgam a das individualidades separadas? Quem póde conceber similhante distribuição organica, e crer que assim

se produzem as concepções do espirito? Entretanto é o que affirmam os phrenologistas! Mas tambem é verdade que as suas observações não passam da superficie exterior do craneo, e que a sua physiologia do miolo é toda de phantasia, e mesmo bastante ridicula.

Contentemo-nos pois com admittir especies diversas de memoria para as cousas relativas aos sentidos, e com a hypothese de alguns orgãos em que se conservem as vestigios das impressões recebidas.

Talvez mesmo que esses vestigios não sejam deixados pelas impressões externas, mas sejam modificações organicas produzidas pelos actos mesmos do espirito, do mesmo modo que ajudamos exteriormente a nossa memoria por meio de caracteres escriptos, que nada se parecem com os nossos pensamentos, e só tem a virtude de os dispertar, pela intelligencia que lhes damos.

O espirito, sendo continuamente solicitado por impressões novas que se succedem durante a vigilia, e não podendo ter todos os seus actos presentes na consciencia, occupada com os pensamentos e affecções actuaes, de necessidade a lembrança dos actos passados de algum modo se ha de conservar; ora, não podendo a lembrança desses actos ser conservada em estado de sensações, de percepções, de concepções, e de memoria d'ellas, porque

em tal caso estariam sempre presentes na consciencia, segue-se que a conservação se faz em estado de signaes, fóra da consciencia, e por conseguinte no cerebro, que é o orgam por intermedio do qual o espirito recebe as impressões externas, entra em relação com o mundo exterior, e dá movimento voluntario ao corpo.

Quando, em outro capitulo, tratarmos da imaginação, fallaremos mais circumstanciadamente da memoria.

CAPITULO XIX.

Talento poetico.

Qualquer homem de uma intelligengia commum póde a seu grado escolher indifferentemente a profissão á que se consagre, e n'ella distinguir-se pelo aturado estudo e pratica, dependendo a sua preferencia mais dos meios postos ao seu alcance do que de uma vocação natural; e isso vemos todos os dias; como a celebridade que adquirem depende ás vezes mais do tempo e das circumstancias sociaes que da superioridade do merito; porque a opinião publica está sujeita a muitos preconceitos, e nem sempre aquilata com justiça o verdadeiro e o falso. Ha porêm algumas manifestações e exercicios da intelligencia que incontestavelmente resultam de aptidões especiaes, como sejam as mathematicas, a philosophia, e sobre tudo a poesia, sem que por isso necessitemos suppor faculdades e orgãos distinctos.

O que é a poesia? Como definil-a em toda a sua estenção que abrange o céo e a terra, o visivel e o invisivel, o natural e o sobrenatural? É a maior elevação do pensamento humano em harmonia com a maior perfeição da linguagem, na contemplação e descripção de toda a natureza, e do seu divino auctor.

Admiravel é sem duvida esse fulgor da intelligencia que tudo illumina e realça; tão extraordinario, e a tão poucos mortaes concedido, que muitos o attribuem a um influxo divino, a uma exaltação da phantasia, ou a uma faculdade especial, distincta das faculdades geraes do espirito. Mas a analyse scientifica tudo disseca e simplifica, destruindo o maravilhoso, e nem sempre acerta em suas investigações. A propicia Musa, que os poetas invocam em seus enlevos, foi convertida pelos phrenologistas em um orgam cerebral, que elles collocam na parte lateral e superior da fronte, affirmando achal-o nas cabeças de todos os poetas.

É certo que as frontes dos poetas, como as de todos os homens que não revelam igual talento, teem uma parte lateral e superior mais ou menos levantada; mas, que ahi borbulhe o germen da poesia; que dahi emane a torrente da inspiração poetica; e que a sua maior riqueza e sublimidade provenha do maior bojo dessa parte do cerebro, é o que me parece uma concepção esdruxula, inadmissivel, e que se não abona nem mesmo com a constante coincidencia desse talento com o maior elevação da parte cerebral indicada. Muitos bons poetas vimos, e com alguns tratámos em diversas Nações da Europa e da America, e não achámos essa pretensa coincidencia; e muitas cabeças por ahi se vêm com os taes orgãos bem salientes, sem que por isso sejam de poetas. Mas deixemos os

suppostos orgãos, só visiveis á prevenção, e examinemos os elementos da poesia.

Basta uma analyse de qualquer composição poetica, epica, lyrica, tragica ou didactica, para nos convencer que a poesia não tem um objecto determinado na Natureza; que ella se applica a todas as cousas intellectuaes, moraes, e physicas; o que exige o concurso de todas as nossas faculdades, e de todos os conhecimentos humanos.

O que se nota em toda e qualquer composição poetica? A concepção e a fórma. A fórma pela qual mais se distingue a poesia, e mais se revela o talento poetico, é o verso. Ora, o verso tem diversas medidas, e póde ser uma palavra, uma phrase ou uma oração com um certo numero de syllabas e de accentos, que não são dados pelos poetas, mas que estão nas proprias palavras da lingua. Não ha obra alguma em prosa que se não possa dividir por versos de differentes medidas; mas como esses versos, ou partes do discurso, estão collocados sem nenhuma regra metrica, que faça sentir a harmonia do rhythmo, e não por series de versos de igual numero de syllabas, essa obra é em prosa e não em verso.

Si um poeta intencionalmente escrevesse um longo trêcho em versos de differentes medidas, sem a menor ordem, não os collocando ao menos em linhas separadas, esse periodo pareceria prosa mesmo a qualquer outro poeta. Assim pois, a obra é em

verso, quando composta de versos successivos do mesmo numero de syllabas, ou regularmente intercalada de versos, ou de estrophes de outro metro. Todos os homens, sem que o saibam, fazem versos fallando ou escrevendo; exactamente como o plebeu fidalgo de Moliere fazia prosa sem que o soubesse. Mas só o poeta intencionalmente colloca as palavras com a regularidade e medida de que resulta o rhytmo.

A prosa tambem tem o seu compasso, tambem tem a sua escolha e harmonia de palavras, a sua ordem na collocação das partes da oração e dos membros dos periodos, para a bòa expressão do pensamento, segundo a indole das diversas linguas. O que é correcto e harmonioso em uma, é muitas verzes incorrecto e aspero em outra; porque as linguas são systemas de signaes convencionaes, e o que ha n'ellas de natural e de commum é o sevem todas uma producção da faculdade que possuimos de pensar, e de exprimir os nossos pensamentos por meio de sons articulados, e de interpretar esses sons quaesquer que elles sejam; do que dão prova as crianças mal que começam a prestar attenção ao que ouvem.

O poeta, como o prosador, attende a todos esses requisitos grammaticaes, que concorrem para a fluidez e perfeição da linguagem, e por um maior sentimento da harmonia dos sons, attende tambêm ao effeito musical do compasso regular dos accentos

predominantes das palavras, collocando-as de modo que esses accentos recaiam em um certo numero de syllabas determinadas, do que resulta o metro.

Ora. não podemos constituir em uma faculdade especial essa attenção ao compasso regular das syllabas longas e breves, nem essa facilidade de collocar as palavras com esse compasso; postoque alguns individuos metrifiquem de improviso, e outros não.

Mas tambêm muitos individuos, e não dos mais instruidos, são verbosos e eloquentes; emquanto que outros, com mais cabedal de sciencia, menos fluentes se exprimem; ou porque as suas faculdades intellectuaes sejam menos activas, e os seus sentimentos menos energicos, ou porque a tardia memoria lhes não acuda promptamente com as idéas e as palavras. E sem feliz memoria, viveza de imaginação e de sentimentos, não se póde ser eloquente, nem poeta.

Si a facundia do prosador póde resultar da energia das mesmas faculdades em virtude das quaes pensamos e exprimimos os nossos pensamentos por meio de palavras; porque a maior perfeição dessas mesmas faculdades não poderá produzir a facilidade de metrificar?

Em geral os poetas são verbosos e eloquentes mesmo quando discorrem em prosa; o que em todo caso lhes é sempre mais facil do que discorrer em verso, que necessita de maior attenção na escolha

e collocação das palavras para não faltar á medida, á que nem todos os vocabulos se ajustam. Si os poetas preferem escrever em verso não é porque lhes seja isso mais facil, em virtude de um orgam que lhes forneça as palavras com a conveniente medida; mas sim porque essa fórma, não vulgar como a prosa, é mais bella, mais harmoniosa, e por isso mais estudada para realçar o pensamento.

Mas, dir-se-ha, a poesia não consiste só no metro, e na escolha e harmonia das palavras; consiste mais que tudo na belleza dos pensamentos, na riqueza das imagens, no maravilhoso das ficções; e isso distingue o verdadeiro poeta do simples versificador, e para isso é necessario um talento, uma faculdade especial, e por conseguinte um orgam.

Nesse caso a supposta faculdade poetica não será a de metrificar; pois que ha metrificação sem poesia, e poesia sem metrificação, e assim teremos a faculdade poetica dependendo de qualidades distinctas, ou applicando-se a cousas mui differentes. Mas então em que consiste a especialidade poetica dada por esse orgam? Gall mesmo incerto se mostra sobre esse ponto, que entretanto é o essencial para a questão, e francamente declara que « não ousava dicidir quaes fossem as funcções que exercia esse orgam em um gráo de desenvolvimento ordinario. » *)

Spurzheim, reformando a theoria do seu mestre, deu por funcção desse orgam um sentimento que

*) Gall. T II. pag. 152.

denominou *idealidade;* faculdade que, segundo elle a define, « considera os objectos como elles deviam ser, inspira o enthusiasmo, e procura a perfeição ideal em todas as cousas. *)

Mas essa perfeição ideal, que o espirito concebe na contemplação de todas as cousas, e que varía segundo os objectos, qual é a sciencia ou arte que a não procure? Ha sem duvida uma perfeição ideal na religião, na moral, nos systemas scientificos, na pintura, na architectura e na musica: e como attribuir a uma faculdade especial a concepção da perfeição ideal de todas as cousas intellectuaes, moraes e physicas?

Tudo isso será poesia? Mas como então distinguir a Iliada de Homero da Republica de Platão, da moral evangelica, das concepções das sciencias, e das obras dos Phidias, e dos Apelles?

Parece pois evidente que « considerar as cousas como ellas podem ser, sentir enthusiasmo pelo bello e o sublime, e procurar a perfeição ideal em tudo » não explica a especialidade do talento poetico. Mas si com effeito o que constitue esse talento é a capacidade de considerar os objectos como elles poderiam ou deveriam ser sentir enthusiasmo, e conceber a perfeição ideal em todas as cousas moraes e physicas, então esse talento dependerá da maior perfeição de todas as faculdades e sentimentos humanos, e não de um orgam particular.

*) Obser., pag. 210.

Vimos que a versificação consiste apenas na coordenação das palavras de um discurso por partes de um certo numero de syllabas com determinados accentos, que compassamente se repetem; o que se póde explicar pela maior perfeição das mesmas faculdades em virtude das quaes exprimimos vulgarmente os nossos pensamentos por meio de palavras, e entre esas faculdades o ouvido. Vejamos agora si a poesia do pensamento depende de uma faculdade especial, ou si do concurso de todas as faculdades em um gráo mais elevado.

O poeta, tendo de fazer uma obra de arte, isto é, uma obra que não tende tamsomente a relatar e a instruir como qualquer historia ou sciencia, mas a encantar o espirito pela belleza dos pensamentos e harmonia musical da linguagem, escolhe o seu assumpto na ordem mesmo natural das cousas, e o completa pela imaginação como melhor lhe parece. No desenvolvimento desse assumpto o poeta descreve, compara, julga, raciocina, abstrai, generaliza, induz, prova e conclue, como qualquer escriptor, servindo-se para isso das mesmas faculculdades communs a todos os homens. Somente o poeta, tendo essas faculdades mais activas, principalmente a imaginação e a memoria, e mais excitavel a sensibilidade moral, o que o torna susceptivel de enthusiasmo, faz uma melhor escolha de pensamentos, e os exprime com as fórmas menos vulgares, para dar maior originalidade e belleza á sua

composição, despertar sentimentos, e excitar a admiração.

Traduza-se em prosa a Iliada, porque não deixará de ser um poema? Ou porque como tal se consideram o Telemaco de Fenelon e os Martyres de Chateaubriand, originalmente escriptos em prosa? Sem duvida porque nenhuma dessas composições tem por fim narrar factos e descrever caracteres individuaes com a possivel exactidão historica; mas sim representar, engrandecer e exaltar feitos extraordinarios com todo o brilho da imaginação, interessando-nos por certas virtudes e grandes qualidades, postas em acção pelos personagens heroicos que se apresentam como typos; e isso por meio de descripções pomposas, de comparações repetidas, de imagens allegoricas, de lances arriscados, e da lucta de sentimentos oppostos, que nos toquem e encantem. Na escolha e bôa destribuição desses meios consiste a poesia do pensamento; e esses meios nos são fornecidos pelo estudo da natureza, e o conhecimento do coração humano.

O maravilhoso, considerado com um dos elementos da poesia, não consiste para nós na intervenção de agentes mythologicos, e em ficções inverosimilhantes, a que não podemos prestar a menor fé. Consiste na representação de cousas extraordinarias, superiores a marcha normal da natureza, mas que possam ser cridas, e admiradas como manifestações singulares da omnipotencia divina, ou effeitos raros

de causas occultas e mysteriosas. A verdade mesmo póde ser apresentada com circumstancias taes que pareça maravilhosa.

Um poeta como Homero, Virgilio, Dante, Camões, Tasso, Racine, e Goethe é um philosopho, um moralista, um historiador, um naturalista, que percebendo as relações e harmonias de todas as cousas, escolhe em todos os ramos dos seus conhecimentos o que ha de mais extraordenario, de mais bello e de mais adaptado á sua composição artistica. Um grande poeta é sempre um homem de variada instrucção e de vasta capacidade para todas as sciencias e artes, e os homens mais eminentes em todos os ramos das sciencias e bellas artes mais ou menos poetizaram e metrificaram.

É certo que os poetas nascem, e alguns se revelam desde o começo da adolesciencia pelo talento da metrificação; mas só se elevam á verdadeira poesia pelo estudo e variada cultura; e esta só se adquire pelo exercicio de todas as faculdades do espirito. Mas esse talento precoce de exprimir seus pensamentos, sujetando-os á regularidade do metro, revela uma feliz intelligencia, que sem grande esforço e longo estudo, percebe e sente a harmonia das palavras, e com a mesma facilidade percebe as relações, as analogias e os effeitos das cousas que essas palavras exprimem: o que dá origem ás metáphoras, ás comparações, e ás allegorias que abun-

dam na linguagem poetica, e de que tambem se serve a sciencia.

Notemos porêm que essa mesma facil percepção das relações, das analogias e effeitos das cousas, e a satisfação que por isso sentimos, nos levam a estudal-as, a procurar as suas condições de existencia, e a meditar sobre a origem desta mysteriosa harmonia do universo, que nos revela uma intelligencia divina. E essa meditação caracteriza o espirito philosophico na sua genuina accepção, que abrange Deos, o homem e a natureza. Assim pois, as qualidades intellectuaes que constituem o talento poetico, precursor da sciencia, são as mesmas que constituem o espirito philosophico e metaphysico. E o que são todas essas theogonias dos antigos povos do Oriente sinão allegorias, symbolos, e personificações poeticas de idéas philosophicas? Quasi todos os philosophos da celebre escola de Eléa fóram poetas. O sublime Platão cultivou a poesia na sua mecidade. Aristoteles, tão admirado mesmo como naturalista, escreveu uma Arte poetica, e o seu hymno a Hermias o colloca entre os poetas lyricos. O profundo Leibnitz, metaphysico, jurisconsulto, theologo, mathematico, physico e historiador, versificava com facilidade e abundancia, e compoz alguns poemas. E qual é o philosopho, qual o homem de uma intelligencia superior que não poetize em alguns momentos?

Si qualquer individuo de uma intelligencia vulgar póde aprender empiricamente qualquer sciencia especial, mesmo as mathematicas, nenhum se póde elevar, e sair dos limites da rotina, si não for dotado de um espirito investigador e philosophico que comprehenda as relações de todas as cousas, e como que adivinhe o que os sentidos e a experiencia lhe não mostram; o que depende da perfeição das faculdades do espirito, e essa perfeição se revela no talento poetico.

CAPITULO XX.

Distincção entre a intelligencia e a sensibilidade. O que se entende por consciencia. Impressões externas. Percepções e sensações sem impressões externas. Explicação dos sonhos segundo a theoria physiologica. Analyse dessa explicação.

No estado actual da psychologia os actos do espirito de que temos consciencia se classificam em actos sensiveis, intellectuaes e voluntarios, correspondendo ás tres faculdades essenciaes pelas quaes o Eu se revela a sí mesmo: a sensibilidade, a intelligencia e a vontade, que junctas concorrem para a producção dessa immensa variedade de actos humanos, e de caracteres individuaes. Essas faculdades operam no homem tão conjunctamente que a acção de uma d'ellas é quasi sempre acompanhada da das outras, e só por uma analyse subtil as podemos distinguir em uma multidão de casos.

Nos actos ou modificações sensiveis se comprehendem tanto as sensações especiaes dos chamados sentidos externos, como os sentimentos moraes, os desejos e os appetites; postoque os desejos e appetites ordinariamente se considerem como exclusivamente provenientes de necessidades da vida organica; mas como essas necessidades se revelam á alma por modificações sensiveis, para que ella as satisfaça convenientemente, não se podem excluir

do dominio da psychologia que as menciona, deixando, porêm, á anatomia physiologica o estudo das suas condições organicas.

Consideram-se como actos ou faculdades intellectuaes a percepção, a concepção ideal, a comparação, o juizo, a reflexão, o raciocinio, a abstracção, a generalisação, a memoria, a imaginação, a inducção, e a attenção.

A vontade é o poder que a alma tem não só de empregar todas as suas faculdades e sustentar a attenção, como tambem o de determinar o movimento do corpo, e de resistir aos impulsos da sensibilidade. Todos reconhecem esse poder no homem, e esse poder é livre de sua natureza.

Distinguem-se os actos racionaes dos sensiveis em que estes se referem sempre a uma parte qualquer do nosso corpo, parecendo dependentes de impressões ou excitações organicas; emquanto que os actos intellectuaes são mais intimos, não se referem a parte alguma do corpo, e só se applicam, ao conhecimento das cousas, suas relações e leis. A sensibilidade liga a alma ao corpo vivo, e a torna passivel dos seus movimentos e da acção dos phenomenos externos. A intelligencia a distingue do corpo, cujas funcções estuda, procurando saber a verdade das cousas. A sensibilidade determina fatalmente a acção instinctiva sem conhecimento do fim. A intelligencia toma conhecimento dos

meios, prevê o fim, e prescreve a acção moral, sem tirar a liberdade da escolha.

Postoque a alma humana seja intelligente e sensivel, e nos pareça que essas duas faculdades lhe são inseparaveis, podemos comtudo conceber perfeitamente seres sensiveis sem o menor grâo de intelligencia, os quaes impellidos por sensações satisfaçam as suas necessidades organicas, sem conhecimento de sua existencia e do que fazem; e creio que nesse caso estão os irracionaes, que passam a maior parte da vigilia a satisfazer o ventre e os instinctos da vida.

Por outro lado, podemos tambem conceber espiritos puramente intelligentes, que conheçam as cousas como ellas são na realidade, e não por intermedio de sensações e de orgãos que as alteram; e assim é que nós mesmos desejamos conhecel-as, e concebemos a possibilidade desse conhecimento, em virtude dessa mesma intelligencia de que somos dotados, e que se não contenta com as apparencias dadas pela sensibilidade, aspirando a posse de alguma cousa alêm das sensações; e é por essa mesma intelligencia que attribuimos as sensações que experimentamos a uma causa exterior, diversa dessas apparencias, e queremos conhecer a natureza dessa causa, e a nossa propria natureza.

Alguns philosophos, e mesmo physiologistas modernos de grande nomeada, como Bichat, Cabanis,

Magendie, e Claude Bernard, sustentam que se dão sensações, sem consciencia.

Nós, porêm, nenhuma idéa podemos fazer dessa maneira inconscia de sentir. Podemos conceber movimentos no nosso corpo sem que os sintamos; e assim gyra o sangue nas nossa veias, e elaboram os nossos orgãos. Mas logo que temos uma sensação, por mais rapida que ella seja, temos nesse momento um acto de consciencia, somos conscios desse modo de ser; porque qualquer que seja a sensação ella é sempre o acto mesmo ou modificação subjectiva que o constitue um modo de consciencia, ainda que pela intelligencia attribuamos essa modificação sensivel a uma causa ou objecto fóra da consciencia.

Tal é a doctrina professada por muitos philosophos antigos e modernos, que empregam a palavra sensação para designar um dos modos de consciencia, e a palavra consciencia como um termo generico para exprimir todo e qualquer modo, intellectual, sensivel, ou voluntario, pelo qual o eu se revela a sí mesmo, ou é conscio do seu acto.

Thomaz Brown assim se exprime: « Não devemos considerar a intelligencia, a sensibilidade e a vontade como objectos de conhecimento para uma faculdade distincta d'ellas mesmas, e sim como modos pelos quaes o Eu apparece a sí mesmo: são modos de consciencia, e não objectos de consciencia. » *)

*) Lectures on the Pholosophy of the Humand Mind. T. II, pag. 225.

James Mill, desenvolvendo a mesma idéa, e explicando o emprego da palavra consciencia diz: « Os philosophos que consideram a consciencia como uma faculdade distincta das outras, commetteram um erro que não podia deixar de ter funestas consequencias. Combinando por esse modo um elemento chimerico com os elementos do pensamento, elles introduziram a confusão e a obscuridade desde o começo de suas indagações. É facil de ver qual é a natureza das palavras « Conscio e Consciencia » e qual a funcção especial á que se applicam. Era de grande importancia para o acto logico de designar as cousas que não tivessemos comente nomes para distinguir as differentes classes das nossas impressões, mas que tivessemos tambem um nome applicavel a todas as classes. Essa necessidade foi satisfeita com a palavra conscio, e pelo seu abstracto consciencia. Assim, quando sentimos de qualquer modo que seja, isto é, quando temos sentimentos quaesquer que sejam de um ser vivente, a palavra conscio se applica a nós que sentimentos, e a palavra consciencia ao acto de sentir. Isto é, estas palavras são signaes genericos que comprehendem todos os nomes das classes subordinadas de sentimentos. Quando eu sinto o perfume de uma rosa, sou conscio; quando tenho a idéa do fogo, sou conscio; quando me lembo, sou conscio; quando raciocinio ou quando creio, sou conscio; mas o crer e ter consciencia que se crê não são duas cousas,

e sim a mesma cousa; sómente eu posso nomear essa mesma cousa uma vez sem me servir dos termos genericos, e outra vez empregando esses termos. » *)
Conformamo-nos com essa explicação da palavra consciencia, que nos parece ser bastante clara.

Os phrenologistas, a exemplo de Descartes e de outros pensadores, consideram a consciencia como uma faculdade distincta de todas as outras, e Spurzheim diz: « Devemos fazer uma distincção entre as dôres ou impressões dolorosas, e a consciencia que d'ellas se tem. » Não sabemos o que possa ser a dôr, distincta da consciencia desse modo de sentir. Por mais esforços que façamos, não vemos a possibilidade de uma tal distincção.

Póde-se entretando allegar, em favor dos que consideram a consciencia como uma faculdade distincta que toma conhecimento dos actos das outras faculdades, que nós distinguimos uns dos outros todos os nossos actos intellectuaes, sensiveis e voluntarios, com conhecimento do que fazemos, e que isso fôra impossivel sem uma faculdade que os reunisse: que a consciencia por conseguinte não é só a successão dos diversos phenomenos espirituaes presentes, mas a faculdade que os apercebe e sobre elles reflecte: que o homem absorvido em meditações profundas e abstractas não tem consciencia dos movimentos que faz e das impressões que recebe, e que entretanto influem em suas determinações.

*) Analysis of the Humand Mind. T. I, pag. 172.

Admittimos sem difficuldade que muitas impressões e movimentos se operam em nosso corpo, os quaes em certos casos podem ser, ou deixar de ser acompanhodos de consciencia; mais isso se explica por outras leis, e nada prova em favor de uma faculdade especial de consciencia. Quanto aos actos sensiveis, intellectuaes e voluntarios, a que se applica o termo generico de consciencia, ou de phenomenos de consciencia, entendemos que elles não affirmam tamsomente a sua existencia phenomenal presente, mas tambem, e ao mesmo tempo, a existencia do ser que por esse modo actua ou se exerce, o qual permanecendo, e podendo produzir outros muitos actos, ou ser diversamente modificado, conserva a memoria de suas proprias operações e sobre ellas reflecte, ligando o presente ao possado. Mas isso só prova que os actos de consciencia pertencem todos a um mesmo sujeito conscio desses actos, e não que a consciencia seja uma faculdade distincta das mais faculdades mentaes, e que os actos destas se possam dar sem aquella.

Esta questão é uma das difficuldades da psychologia; e a razão é que, sendo nós dotados de intelligencia, de sensibilidade e de vontade, pensamos sentimos, queremos, e nos movemos a um tempo, passando da uma cousa a outra com extraordinaria rapidez, muitas vezes sem reflexão, e sem memoria, conservando apenas a consciencia da nossa identitade; e quando reflectimos sobre os nossos proprios

actos, principalmente os sensiveis e voluntarios, parece-nos que elles se succederam sem consciencia. Assim ,quando pensamos em geral nessa multidão de cousas que vimos e que sabemos, nesse immenso capital de idéas adquiridas por um longo estudo, nesses copiosos diccionarios de varias linguas que fallamos, e que se não apresentam á consciencia se não no momento que sem esforço os evocamos, parece-nos que todos esses conchecimentos se conservaram na memoria silenciosa como em um livro fechado, que de vez em quando se abre á consciencia; e a imaginação, que se mette em tudo, nos apresenta o cerebro como um archivo de idéas em estado de lettra morta, até que a vontade as avive, ou que ellas, por um movimento desse orgam, espontaneamente ressuscitem perante a consciencia, que então se nos afigura como um expectador, ou testemunha, que se reduz a tomar conhecimento de actos de diversas faculdades que lhe são estranhas. É de certo uma das maravilhas inexplicaveis do espirito humano, que melhor é roconhecer como um facto, do que obscurecel-o com theorias.

Seja como for, a palavra consciencia tanto se emprega para designar o conhecimento que o espirito tem de sua propria existencia emquanto sujeito de um acto qualquer intellectual ou moral, como para designar cada um desses actos presentes. Em nenhum caso, porêm, podemos admittir sentimentos e pensamentos sem consciencia: porque

fóra da consciencia haverá tudo o que quizerem, menos sentimentos e pensamentos, que são modos de consciencia.

Como não tratamos aqui de uma psychologia pura, para a qual as sensações e os sentimentos são modos, ou simples affecções de consciencia, que não affirmam só por si existencia alguma exterior; consideremos a sensibilidade physiologicamente, como dependente do concurso desses instrumentos organicos, representados ou apresentados pelas nossas proprias sensações.

Esses instrumentos, nervos e cerebro, suppomos que concorrem para o apparecimento das diversas sensações por movimentos e impressões especiaes, que não são as sensações mesmas, e que como ellas nada se parecem, como é sabido. Admitte-se geralmente como um facto averiguado que, mesmo na vigilia, se dão impressões sem que ellas nos despertem sensação alguma, e sem que por isso ellas deixem de produzir algum movimento reflexo. O factor das sensaçõos não é pois o mesmo factor das impressões, pois que umas se podem dar sem as outras.

Essas impressões, que suppomos recebidas dos objectos exteriores, e pelos nervos centripetos transmittidas ao cerebro, nos são tão desconhecidas como a natureza intima, e as qualidades proprias dos objectos que percebemos como as nossas sensações os apresentam ao nosso espirito, e não como elles

são na realidade; e nós concebemos essas impressões e sua transmissão pelos fios nervosos como movimentos communicados por agentes exteriores, ou como um contacto entre esses agentes e os nossos orgaõs; isto é, representamos a impressão e a transmissão pelas sensações visuaes e tactis, sem que possamos attingir ou descobrir o que na realidade nos impressiona, e o que pelos nervos se trasmitte ao cerebro, que se considera como a camera de audiencia d'alma, onde ella exclusivamente se torna conscia dessas impressões, traduzindo-as em sensações.

Assim se encadeam, e naturalmente se assossiam as nossas sensações, criando a seu modo um mundo exterior, e parecendo umas condições de outras. Entretanto si a physiologia não postular essas impressões externas, não poderá explicar as sensações e as percepções; e ella salta sobre a difficuldade, dando como um facto o que é um problema para a psychologia. Assim, ella explica o conhecimento das cousas de fóra para dentro, do desconhecido para o conhecido; explica a sensação pela impressão; a impressão pela presença de um objecto exterior; e quando examinamos esse objecto, n'elle não achamos sinão o reflexo das nossas proprias sensações, e o que o espirito concebe apenas como causa que as provoca. Então imaginamos propriedades occultas de uma substancia material, que constituimos com duas palavras « ex-

tensão e impenetrabilidade, » e que á final não é uma substancia, mas o aggregado de um infinito numero de atomos de especies differentes, de que não podemos ter a menor idéa, segundo o reconhecem os proprios materialistas; e tudo isso porque, obrigados a attribuir as nossas sensações a uma causa externa, queremos ver essa causa onde as sensações se objectivam, constituindo uma das nossas concepções como fundamento real de outras.

Para maior confusão da tão orgulhosa como superficial sciencia humana, sensações e percepções mui claras, energicas e combinadas se apresentam nos sonhos, nas allucinações, no estado de somnambulismo lucido, no delirio, na loucura, como dependentes de impressões externas, feitas sobre esses mesmos orgãos dos sentidos a que essas sensações se referem sempre, sem que taes impressões se déssem, e sem que possamos descobrir a pedra de toque que distinga essas sensações e percepções das da vigilia normal, a não ser que estas nos parecem melhor encadeadas pela memoria; o que não é uma prova evidente da realidade objectiva material, que assim fica á mercê da crença, e exposta a muitas duvidas.

Na presença de taes factos, appellam os physiologistas para as impressões internas, as excitações do cerebro, e movimentos de suas fibras ou moleculas; sem que elles mesmos possam comprehender como o movimento supposto da molle

polpa cerebral nos faz sentir, ver, e tocar o que não existe, criando assim objectos que nos parecem reaes no espaço, e com todas as condições do que chamamos realidade physica, ou material!

Si o cerebro com effeito recebe e conserva impressões dos objectos externos, qualquer que seja a natureza dessas impressões conservadas, a que por hypothese se recorre na explicação da memoria, força é reconhecer e confessar que essas impressões nos não poem continuamente perante a consciencia as sensações e percepções correspondentes, nem mesmo como simples actos de memoria, e que não são ellas por conseguinte que occasionam as sensações e percepções novas e estranhas dos sonhos, do somnambulismo e da loucura.

Talvez não conserve o cerebro impressão de qualidade alguma, e só conserve a aptidão de as receber das diversas partes do corpo em relação com elle, e de mais a possibilidade de produzir movimentos reflexos na presensa dos quaes o espirito produz sensações, ou deixa de as produzir, si attende a outras cousas.

Qualquer que seja a idéa que façamos da vida, ou a consideremos como uma força especial que organiza o corpo, ou como uma funcção occulta do espirito, ou como o resultado da acção conjuncta dos orgãos, o certo é que não temos consciencia do modo pelo qual se formam e trabalham esses orgãos; e o cerebro não faz excepção

a essa regra, apezar de que á vida inconscia desse orgam dominador do systema nervoso attribuimos o movimento ou fluido excitador de todas as funcções organicas; e nós estamos persuadidos que esses orgãos e essa vida operam na mais completa ignorancia do que fazem, e não podemos de modo algum considerar a consciencia como uma funcção cerebral.

Nós vemos que muitas vezes um simples cheiro suspende a acção de todos os sentidos, e nos faz desmaiar; o mesmo effeito produz ás vezes uma palavra, não pelo som, mas pela idéa ou sentimento moral que ella nos desperta. Si a acção rapida de um dos sentidos, e uma pura idéa podem suspender a acção de todos os sentidos, do movimento, e alterar todas as funcções organicas, não é isso uma prova evidente da unidade do ser conscio? Não é isso uma prova que ha no homem, ou antes que o homem é uma potencia espiritual que reune em si a sensibilidade, a intelligencia e a vontade, e domina todo o organismo? Como poderia uma idéa, supposto fosse producção immaterial de um orgam, suspender e paralysar, não só a actividade do orgam que a produzisse, como tambem paralysar a actividade dos mais orgãos? Como, sem uma potencia distincta dos orgãos, que em sí reuna todas as faculdades de que nos reconhecemos possuidores, poderiamos comprehender que durante o somno, suspensos todos os meios de communicação com o

mundo exterior, dormindo não sei que partes do cerebro, possamos ver, ouvir, tocar, pensar, fallar, crer que nos movemos, inventar cousas diversas, que na vigilia dependem do concurso de muitos orgãos? Como conceber que um orgam, um pouco de sangue transformado em cerebro, tenha o poder de criar um mundo que nos parece tal real, tão digno de fé como este mundo do estado de perfeita vigilia?

Vejamos a explicação deste phenomeno, dada pelo inventor da phrenologia em favor do seu systema, e que a meu ver o destroe.

« No sonho, diz Gall, a *força vital* se concentra em um só orgam, ou em um limitado numero de orgãos, emquanto todos os outros repousam. Por isso deve necessariamente tornar-se a sua acção mais energica. Os sentimentos e idéas excitadas em alguns dos nossos sonhos são em certos casos extremes de mescla estranha. Não é de espantar si algumas vezes faz alguem, como Augusto Lafontaine, versos admiraveis durante o somno; ou, como Alexandre, planos de batalha; ou, como Condillac, resolva problemas; ou que ache feito de manhã um trabalho projectado ao deitar-se, como aconteceu a Franklin; ou que descubra durante o somno as verdadeiras relações das cousas, que no meio do tomulto das idéas escapam á nossa perspicacia. É um erro crer que os nossos sonhos nada mais são do que a repetição dos sentimentos e das idéas que já tivemos na vigilia. O homem póde ser tão in-

ventor durante o somno como o é durante a vigilia; porque tanto no somno como na vigilia são sempre as mesmas as origen internas dos nossos sentimentos e das nossass idéas » *)

É exactissimo, quanto á ultima parte desta explicação, que seria a simples exposição dos factos si n'ella não concorressem algumas expressões equivocas, pelo duplo sentido que se lhes póde dar, carecendo por conseguinte de alguma explanação que lhes aclare o sentido.

Notaremos em primeiro logar que Gall recorre a uma *força vital* que em um só orgam, ou em alguns orgãos se concentra, deixando outros em responso. Logo, alêm dos orgãos, alguma cousa existe, que póde concentrar-se, e assim augmentar a sua energia, livre de mescla extranha; e por conseguinte não basta o orgam e sua grandeza para explicação dos phenomenos intellectuaes da vigilia e do somno. Veremos depois em que conciste essa força vital, que representa tão importante papel na explicação do physiologista.

Em segundo logar, si durante o somno melhor podemos ás vezes descobrir as verdadeiras relações das cousas, que nos escapam no tumulto dos sentidos, e isso pela concentração da força vital despensada do serviço da maior parte dos orgãos; segue-se que da virtude dessa força, e não do orgam depende principalmente o conhecimento da verdade·

*) Fonotions du cerveaux, T. II, pag. 508.

Em terceiro logar. si o sonho não é uma repetição dos sentimentos e idéas da vigilia; si o homem é, ou póde ser tão inventor durante o sonho, como durante a vigilia, porque as origens internas dos nossos sentimentos e idéas são sempre as mesmas em ambos esses estados; segue-se que as idéas da vigilia são todas produzidas pelo espirito mesmo, e que o nosso proprio corpo, e o cerebro, e todas as cousas que julgamos perceber por intermedio dos orgãos dos sentidos, nada mais são do que producções das origens internas das nossas idéas, imagens, concepções objectivadas do que está no nosso espirito; e quando Gall exclama: — Deos e o cerebro, e nada mais que Deos e o cerebro, — com mais razão devia exclamar: Deos e o espirito humano, e nada mais que Deos e o espirito humano! Gall põe todo o universo no cerebro, e si elle não fosse physiologista, seria tão idealista como Malebranche, Berkley e Kant; e o é, apezar da sua organologia.

Desde que se reconhece que todas as nossas idéas são produzidas pela acção da força que constitue o nosso ser sensivel, intelligente e moral, de facto se é idealista, de facto se reconhoce, postoque se não diga, que essa força tem uma existencia propria, e não é um phenomeno accidental de cousas privadas desses attributos, e nesse caso está o nosso corpo e o cerebro.

É verdade que Gall, na explicação do sonho, não se serve da palavra alma ou espirito, e sim da expressão *força vital*, que tem um duplo sentido, que convêm elucidar. Quererá elle dizer que a força vital que, na vigilia se estende a todos os orgãos do cerebro, e no sonho se concentra em alguns orgãos, deixando outros em repouso, é a chamada vida organica pelos physiologistas? Creio que não, porque essa vida inconscia não cessa em nenhum orgam, mesmo no repouso do mais profundo somno; ao contrario, nesse estado, não perturbada pela chamada vida de relação, melhor funcciona, reparando os damnos que lhe veem pela excitação da sensibilidade e excesso de movimento. Não descontinuando essa força nos orgãos que dormem, não é ella que os deixa em repouso, e se concentra em outros orgãos, e assim redobra de energia para poetizar, resolver problemas, ou produzir cousas phantasticas.

Não nos illudamos com palavras ambiguas, que não esclarecem as difficuldades. Procuremos ter idéas claras e precisas das cousas, ao menos quanto isso nos é possivel. Saibamos ainda: essa força vital dos orgãos da intelligencia, resulta da organisação mesmo do cerebro? É a actividade propria desse orgam? É esse orgam mesmo em acção? Ou é uma força que organiza o cerebro, distincta de todas as forças physicas e chymicas que conhecemos,

e por conseguinte annexa a um ser separavel da massa cerebral?

Si essa força vital resulta da acção do cerebro; si é o movimento ou a actividade propria desse orgam; si é esse orgam mesmo em acção, em exercicio; claro e evidente é que, com o repouso do orgam, cessa, ou diminue a força resultante da sua actividade; e por conseguinte não póde a acção que cessou, ou se afrouxou com o repouso de um orgam concentrar-se em outro orgam, e augmentar-lhe a energia; porque, fôra absurdo dizer que quando meus olhos se repousam, a acção de ver que cessou se concentra, por exemplo, no ouvido, e faz que ouçamos melhor. Eu posso, para melhor ouvir, fechar os olhos para não ser destrahido pelas sensações visuaes; mas não é a acção de ver que se concentra na acção de ouvir, e lhe augmenta a energia; sou eu, que, podendo exercer faculdades diversas, melhor exerço algumas d'ellas separadamente, quando lhes presto maior attenção; que nisso consiste a concentração do espirito.

Não sendo admissivel a hypothese da concentração da força vital considerada como acção ou actividade dos orgãos, e não ficando em repouso a vida em nenhum orgam durante o somno, que é justamente o estado natural da vida organica, segue-se que, ou nada sai de um orgam para se concentrar em outro, ou que a força que se concentra em alguns orgãos para melhor pensar, tanto

no somno como na vigilia, é a força intellectual, sensivel e voluntaria, a que chamamos alma, ou espirito humano, e que Gall denomina com a expressão equivoca de força vital, para não desmentir o seu systema, e não parecer que reconhece a necessidade de alguma cousa mais alèm dos orgãos cerebraes em acção para a explicação dos actos psychologicos. Mas essa mesma expressão — força vital — á que se annexa o entendimento e a vontade, é o reconhecimento do ser conscio de sua propria existencia, que escapa triumphante de todas as theorias que o dão por morto.

Imaginar que, durante o somno de algumas circumvoluções do cerebro, o espirito se concentra em outras para poetizar, philosophar, resolver problemas, ou concluir trabalhos começados na vigilia, com um corpo que lhe obedece a dormir, é uma hypothese que nada explica, e só serve para illudir a questão; porque, admittindo-se mesmo que o espirito se concentre nesta ou naquella parte do cerebro, deixando outras em repouso, conserva todas as suas faculdades; pois que no sonho o espirito vè cousas diversas, ouve, toca, discorre por meio de palavras que lhe fornece a memoria, passa de uma idéa á outra, compara, julga, caminha com um corpo de sua invenção, sem duvidar um só instante que está perfeitamento acordado, e crendo nesse estado que vè com os seus proprios olhos, toca com as suas proprias mãos, e se move com

esse mesmo corpo que lhe serve na vigilia! Em que orgãos do cerebro se concentrou o espirito para ter tantas e tão varias sensações, a representação do seu proprio corpo, e de tantos corpos estranhos, a concepção do movimento, do tempo e do espaço, a producção de novas idéas combinadas, e a memoria das palavras? O que mais faz elle na vigilia, quando, do mesmo modo que sonhando, attribue as suas sensações a impressões externas feitas sobre os orgãos dos sentidos acordados, e crê que vê e toca porque realmente os objectos lhe estão presentes?

Assim, nem a phrenologia explica o sonho, nem o sonho confirma a necessidade de alguns orgãos em actividade para que o espirito exerca todas as suas faculdades como na vigilia.

Si á maravilha do sonho, de que ninguem duvida por muito commum, acrescentarmos os factos estupendos do somnambulismo lucido, de que muitos duvidam mesmo vendo, por lhes parecerem impossiveis, apezar do testemunho dos seus olhos, maior será a confusão da physiologia intellectual do cerebro.

É na verdade muito notavel e significativo, que as faculdades que mais constituem a nossa vida de relação, e por conseguinte o estado de perfeita vigilia; as faculdades que mais nos fazem crêr na realidade do mundo exterior em que nos movemos; as faculdades cujas sensações e percepções representam fielmente, segundo alguns philosophos e

physicos, as qualidades essensiaes ou primarias da materia, e por conseguinte as que mais necessitam de impressões externas, como sejam o tacto, a vista e o movimento, sejam justamente as faculdades que mais vezes e mais vigilantes se apresentam no sonho; como para desmentir essa realidade que attribuimos aos objectos da vigilia, inventando e produzindo cousas similhantes, que nos façam duvidar da existencia objectiva e permanente do que nos apresentam o tacto, a vista e todos os nossos sentidos!

E assim se nos apresenta o sonho como uma demonstração evidente das illusões da vigilia!

Diriamos que a Providencia, condemnando-nos a esta vida transitoria, não quer que nos illudamos completamente a respeito do mundo material, e sim que vejamos que este mundo visivel e tangivel é uma apparencia constituida por essas forças emanadas da sua omnipotencia criadora, como da sua sabedoria infinita emana a razão que nos aclara nesta mysteriosa existencia.

Como esse grande numero de corpos simples não se transformam uns em outros, segundo affirmam os chimicos modernos; como todas as suas combinações chimicas se fazem em proporções fixas e invariaveis, e não arbitrariamente e ao acaso; como a attracção geral não conglomera todos os orbes em um só corpo; como a expansão não os dissipa; como o equilibrio dessas duas forças oppostas não

explica a multidão, a variedade, a grandeza, e gráos de consistencia dessas immensas massas que gyram nos abysmos do espaço, nem as diversas fórmas e relações das cousas; como a vida sai da vida e cada especie de um germem, segundo um determinado typo; *) como o espirito humano tem em si todas as condições para representar, sem saber como, toda essa harmonia; inventar e produzir outras similhantes; não podemos deixar de dizer ainda uma vez, Deos e o espirito humano, e nada mais que Deos e o espirito humano!

*) As delicadas experiencias de Mr Pasteur resolveram este problema de modo incontestavel contra a opinião dos que admittiam a geração espontanea.

CAPITULO XXI.

Impossibilidade de se designarem orgãos para as faculdades intellectuaes propriamente ditas. Modo pelo qual consideram os phrenologistas essas faculdades. Contradicções em que caiem. Faculdade de comparar os actos de todas as faculdades especiaes. Percepção da realidade exterior. Consciencia. Unidade e identidade do ser conscio de seus diversos actos.

Si apezar de repetidas experiencias feitas pelos mais habeis physiologistas modernos, empenhados em descobrir as funcções do cerebro, ainda se não conseguiu, nem talvez jamais se consiguirá fixar nesse orgam a séde ou sédes onde se actuam as nossas diversas sensações, que, como todos sabem, do cerebro se separam sem deixar vistigios sensiveis, objectivando-se em diversas partes do corpo e fóra d'elle; si os nossos sentimentos e desejos que, elevados ao gráo de paixão, agitam e convulsam todo o organismo, não revelam entretanto de que parte do cerebro vem o sopro tempestuoso que os produz; si mesmo para os movimentos parciaes, ou de locomoção, que é a parte mais mechanica da vida animal e sobre a qual mais experiencias se podem fazer, não tem sido possivel designar no cerebro um orgam especial para a força motriz voluntaria, ou involuntaria; muito menos podemos suspeitar que haja no cerebro orgãos diversos para as nossas

faculdades intellectuaes, tão inseparaveis, tão dependentes umas das outras, que não nos é permettido deixar de as considerar como actos de uma só potencia indivisivel.

Gall, que certamente era philosopho, consultando a sua propria consciencia, viu, e não podia deixar de ver, que as faculdades intellectuaes, reconhecidas pelos psychologistas, são inseparaveis, que uma suppõe outra, e se não prestam por conseguinte a uma distribuição organica. Viu que não era possivel collocar a percepção em um logar, e a attenção em outro; a comparação a direita, e o juizo á esquerda; a inducção em cima, e a dedução em baixo; a memoria de um lado, e a imaginação do outro. Seria isso contradizer demais o bom senso, e expor a nova theoria que desejava dar ao mundo a ser rejeitada sem exame por todos os philosophos, mesmo por aquelles que consideram o cerebro como o orgam da intelligencia, como já tinham sido regeitadas outras localizações similhantes.

O que fez para evitar o escolho? Deixou reunidas essas faculdades: mas em vez de as considerar como actos de uma só potencia, o que lhe não permittiria predical-as a differentes partes do cerebro, multiplicou-as, considerando-as como attributos communs das inclinações intellectuaes, dos sentimentos e instinctos, e elevando estas especieis á categoria de intelligencias distinctas, de forças primitivas, de potencias individuaes, segundo a sua

propria expressão; cada qual dotada de percepção, de attenção, de comparação, de juizo, de memoria, de imaginação o de sentimento; como fica exposto no capitulo oitavo destes estudos.

Dest'arte, e de um só golpe de mestre, habituado a dissecar cadavres, suprimiu o physiologista não só a sua mesma distincção entre faculdades intellectuaes, sentimentos e instinctos, actos voluntarios e involuntarios, sinão tambem a unidade e identidade do Eu da consciencia, que fica dethronado, decapitado, e substituido por um congresso de muitas faculdades, ou potencias individuaes distinctas, acampadas nas diversas ondulações do cerebro; cada qual percebendo, sintindo, comparando julgando, imaginando desejando, ou querendo separadamente em relação á sua especialidade; cada qual empregando os sentidos externos para um fim particular do seu gosto; cada qual dirigindo, governando, ou abalando o corpo por sua vez, sem consentimento de suas collegas, ou por um acordo tacito das potencias fundamentaes mais influentes, e dotadas de maior territorio nos dous emispherios do mundo cerebral; cada qual emfim representando falsamente o Eu unico de cada individuo que pensa, e no qual, a julgar por mim, ninguem se reconhece.

Admiravel parecerá essa theoria, e provará muita imaginação romantica, pouco escrupulosa a respeito da unidade do sujeito. Tem porêm um grande in-

conveniente; é que encontra uma opposição invencivel na pessôa unica e sempre a mesma de todos os actos de consciencia, que resiste, e permanece incolume, e se não deixa substituir nem por essa multidão anarchica de orgãos pensantes, nem por essas potencias individuaes diversas e de entidades chimericas, inventadas por uma physiologia phantastica, que arrogantemente se apresenta como a expressão da sciencia positiva, sendo apenas a expressão da ignorancia das cousas.

Um só ser que pensa, sente e quer, uma só intelligencia, uma só alma, um só eu; eis o que nos attesta a indiclinavel consciencia, e o que não póde ser supprimido, nem obscurecido por nenhuma theoria que respeite a verdade dos factos. Si esse ser indivisivel parece incomprehensivel aos materialistas; si não entra no programma das sciencias physico-chimicas, reduzam-no antes a uma monade, a um ponto mathematico; pouco importa. Para abalar este corpo por uma idéa intellectual que passa, ou por uma volição incorporea, para dilatar a vista até o sol e as estrellas, para conceber a estenção infinita do espaço, e a duração eterna do Criador Omnipotente, tão grande é uma monade, um ponto mathematico, como uma polegada do cerebro; porque não é o diametro do nervo optico que mede as leguas e a grandeza dos objectos que a vista alcança.

Reflectindo porêm sobre essa suppressão da unidade do ser que pensa, e sobre essa conversão das faculdades intellectuaes em attributos communs de suppostas forças fundamentaes, conferidas a trinta pares de circumvoluções dos dous emispherios do cerebro, parece que isso é um modo de fallar figurado, um paradoxo estimulante, para dar mais realce e interesse á nova physiologia cerebral, e que o seu inventor não estava persuadido de similhante cousa; porque, si, de um lado, para excitar a curiosidade, e apresentar-se no mundo como o criador de uma nova theoria philosophica, affirma que cada potencia fundamental, dotada de um orgam, pensa, compara, julga e imagina; por outro lado, parece renegar essa theoria, dizendo: « Quanto a mim, não existe sinão um só principio que vê, sente, gosta, ouve, toca, e que pensa e quer. Mas, para que esse principio adquira a consciencia da luz e do som, para que elle possa sentir, gostar e tocar, para que possa manifestar as suas differentes especies de pensamentos e de inclinações, necessita de diversos instrumentos materiaes, sem os quaes impossivel lhe fóra o exercicio de todas essas faculdades. »

Esse principio anonimo, que exerce todas as faculdades intellectuaes, por intermedio de orgãos diversos, tem entretanto um nome na sciencia, geralmente conhecido, e não ha razão de se occultar: chama-se alma, ou espirito. Si elle para

entrar em relação com o mundo material necessita de orgãos da mesma natureza, que recebam impressões externas, e de um orgam central onde essas impressões repercutam, e donde parta o influxo da vida, do movimento e da palavra; não se segue qne necessite de um, ou de muitos orgãos para pensar, comparar, julgar, e exercer actos puramente racionaes.

Si se reconhece sinceramente a existencia de um principio, de um só ser que pensa e quer, distincto do cerebro, infallivelmente se lhe ha de reconhecer alguns attributos que lhe sejam proprios, e cuja acção só d'elle dependa; e nesse caso o mais que se póde dizer a respeito do cerebro, é que quanto mais perfeito elle for pelo lado da sua grandeza, fórma e contextura, tanto mais vivas, perfeitas e numerosas serão as impressões, e por conseguinte melhor instrumento terá o espirito para a producção das sensações correspondentes, e poder sobre ellas exercer sem difficuldade os actos intellectuaes que lhe são proprios. Mas isso não auctoriza a repartir as suas faculdades pela extensão desse instrumento, e convertel-as em potenciaes individuaes, e umas em atributos de outras.

Si a phrenologia admitte conscienciosamente a mesmeidade desse principio unico, então é falsa a theoria da distribuição das suas faculdades por orgãos diversos: si o não admitte, ha fraqueza, falta de sinceridade em recorrer a esse meio para masca-

rar a falsidade do systema. As duas theorias são oppostas, uma exclue a outra, e sobre esse ponto devemos chegar a uma conclusão.

Parecerá talvez que só por mera formalidade, e receio de objecções, proclama Gall a mesmeidade do ser que pensa, sustentando ao mesmo tempo a pluralidade das potencias pensantes. Não é assim, folgo de o dizer; porque, além da confissão da existencia desse principio unico, que não evita objecções pela sua ambiguidade, tão convencido estava elle dessa unidade da consciencia, não digo da substancia, em opposição a tantos orgãos, e a tantas potencias differentes, que para explicar, a seu modo, essa unidade, sem parecer desmentir o systema organologico, imaginou mais um orgam no centro da testa, como logar mais distincto, para a faculdade que denominou *sagacidade comparativa*, potencia geral que compara os actos das outras potencias especiaes.

Ora, como se não compara o que se não sente, nem se percebe, nem se concebe, é claro que essa faculdade tem conhecimento de todos os actos intellectuaes e sensiveis que compara; é por conseguinte a consciencia em toda a sua extensão; é a alma mesma, essa alma unica, posta de lado por Gall, e que pela propria bocca do physiologista reivendica todas as suas faculdades, individamente repartidas por differentes orgãos.

A simples hypothese de uma tal faculdade annulla todas as outras, e derrota o systema. O que pois percebem, o que comparam, o que julgam, o que imaginam essas outras faculdades especiaes attribuidas a differentes orgãos? Nada, absolutamente nada. Primeiramente, porque não sabemos o que fazem, para que servem as differentes circumvoluções do cerebro, e por conseguinte não lhes podemos attribuir cousa alguma. Em segundo logar, porque, posto possamos considerar separadamente as diversas applicações da intelligencia, e designal-as com a denominação de faculdades, não nos é permittido convertel-as em entidades distinctas e separadas, cujos modos de acção sejam conhecidos, colleccionados, comparados, e julgados por outra entidade de igual valor.

Já Locke, muito antes da phrenologia, se havia pronunciando contra esse modo de fallar das faculdades d'alma, « que as faz parecer como outros tantos agentes que existem distinctamente em nós, que exercem differentes funcções, differentes poderes, que mandam, obedecem e executam diversas cousas, como si fossem seres distinctos. » *)

As faculdades d'alma são, como bem diz Bossuet, a alma mesma que toma diversos nomes, segundo as suas differentes operações. **)

*) De l'entendement. L. II, Cap. XXI, § 6.
** De la connaissance de Dieu. Cap. 1, § 20.

Dirão os phrenologistas que pouco importa a opinião de Locke, de Bossuet, ou de qualquer outro philosopho. Assim é; mas tambem pouco importa a opinião dos que imaginam faculdades especiaes, dotadas de attributos communs, e uma que reune e compara os actos das outras. O que importa é a verdade; e esta não póde apparecer sem destruir os erros e as theorias que a encobrem.

Si nos voltamos para Spurzheim, que ostenta maior rigor philosophico, encontramos as mesmas contradicções e incertezas.

Já vimos que, nas suas observações sobre a phrenologia, elle accusa magistralmente os philosophos por não admittirem sinão uma faculdade perceptiva, admoestando-os a reconhecer que ha muitas, que podem entrar em acção separadamente, uma sem a outra: que cada faculdade intellectual, sendo activa, percebe as impressões que lhe são relativas, e que ha tantas especies de impressõe quantas ha de faculdades. Tambem já vimos como elle, discorrendo sobre uma faculdade especial, que denomina « perceptiva da individualidade » e negando a percepção aos sentidos externos, se contradiz, dizendo: « A faculdade de conhecer os objectos externos, e de os distinguir de si mesmo, não reside de nenhum modo nos sentidos externos; essa faculdade é interior; e ella é excitada pelas impressões de todos os sentidos. Ella revela a existencia dos objectos

externos, reconhece a substancia, ou a realidade do mundo » Deixemos de lado a contradicção.

Assim pois, os sentidos externos nada conhecem, ou para fallar com mais precisão, nada nos fazem conhecer que esteja fóra d'elles; mas uma só faculdade interior, excitada pelas impressões de todos os sentidos, se encarrega de perceber os objectos exteriores, distinguil-os de si mesma, reconhecer a substancia ou a realidade do mundo. É por conseguinte uma faculdade que nos faz conhecer distinctamente a substancia real das cousas! Eis uma faculdade perceptiva que Descartes, Locke, Leibnitz Malebranche Condillac, Berkeley, David Hume, Kant e outros muitos philosophos parece que não possuiam.

Spurzheim nega aos sentidos a percepção da realidade objectiva, porque elles só nos apresentam phenomenos de consciencia, que podem ser iguaes aos dos sonhos, o que é exacto, e pretende explicar a crença na existencia real do mundo por essa faculdade especial. Mas o que adianta essa supposta faculdade, si durante o sonho tomamos as concepções do espirito como verdadeiros objectos externos percebidos no espaço, e só pela comparação com os da vigilia os reputamos concepções illusorias, e não verdadeiras percepções?

Mas qual é funcção especial dessa faculdade, segundo Spurzheim? Será dar-nos a idéa pura de substancia, sem a idèa de causa, e sem as quali-

dades que a determinam? Parece que sim; pois que elle diz: « Admitto que um objecto é inseparavel de suas qualidades, ou que estas constituem o objecto; mas creio que se póde conhecer a existencia de um objecto, e de o conceber como um todo, sem pensar em suas qualidades particulares... Postoque sejamos dispostos a representar todos os seres, e Deos mesmo, debaixo de uma fórma qualquer, comtudo a faculdade da individualidade póde entrar em acção sem a menor idéa de fórma. » *)

Mas, essa concepção de uma substancia pura, indeterminada, sem as qualidades que a fazem ser tal ou tal substancia, é uma abstracção do espirito, uma chimera philosophica. Victor Cousin, o mais dogmatico dos philosophos modernos sobre a existencia real da substancia, e que empregou paginas e paginas para refutar o scepticismo de Locke, de Condillac, de Hume, de Reid e de Kant a respeito dessa idéa, diz comtudo: « Como a natureza da causa se revela pelos seus effeitos, assim a natureza das substancias se revela pelos seus phenomenos, suas qualidades, seus accidentes, suas determinações. Nada ha que procurar além. Querer conhecer as cousas n'ellas mesmas, as substancias n'ellas mesmas, separadas dos seus effeitos e dos seus modos, não é aspirar, como se diz muitas vezes, a um conhecimento impossivel ao homem, mas sim aspirar a um conhecimento

*) Observations, pag. 279 e 280.

falso, a uma chimera; porque não ha causa pura, nem substancia pura. » *)

Esse mesmo philosopho tão dogmatico e realista a respeito da existencia da materia, como a respeito da existencia de Deos e do espirito, fallando da substancia dos phenomenos physicos, sem as qualidades sensiveis, assim se exprime: « A substancia material em sí mesma é um absurdo, uma contradicção, uma chimera, um puro nada. **) »

Um materialista moderno, apoiando-se na auctoridade de alguns dos seus collegas naturalistas, diz categoricamente: « Não ha força sem materia, nem materia sem força: não se póde conceber uma cousa sem a outra; concebidas separadamente são duas abstracções sem realidade. » ***)

Como não temos o menor conhecimento de uma substancia material pura, e independente das qualidades com que aos nossos sentidos se apresentam os objectos externos, não podemos admittir essa faculdade especial para *perceber* uma abstracção, sem realidade, um puro nada.

Talvez que com essa faculdade perceptiva da individualidade tão mal definida, só queira Spurzheim explicar a *crença* na existencia do mundo sensivel, pois que elle diz que, « essa faculdade é algumas vezes muito activa, e personifica mesmo os phenomenos, taes como o movimento, a vida e a

*) Victor Cousin. Philosophie de Kant. III. edic., VI. Leçon, pag. 162.
**) Victor Cousin. Philosophie Ecossaise. III. edic. VIII. Leçon, pag. 310.
***) Luiz Buechner. Force et Matiere, pag. 2.

febre, e outras vezes não é bastante activa, como nos philosophos que negam a existencia do mundo. *)

Mas, a crença na existencia do mundo sustenta-se independentemente da idéa philosophica de uma substancia material, que alguns philosophos negam ou poem em duvida. Para o commum dos homens, que ignoram a theoria das sensações, o mundo real que elles percebem e affirmam que existe independentemente da percepção, é o que os sentidos externos nos apresentam, isto é, as sensações mesmas que se agrupam, e se tomam como objectos externos mais ou menos permanentes no espaço; e a crença na realidade do mundo se reduz a crer no testemunho dos sentidos, principalmente na vista e no tacto.

Quanto aos philosophos que pela analyse reconhecem não serem os phenomenos sensiveis cousas que tenham existencia propria, nem serem as qualidades mesmas que julgamos perceber, a realidade material é posta em duvida por uns, e negada por outros, e apenas concebida como alguma cousa indeterminada, ou causa desses phenomenos; á cerca da qual variam as opiniões, justamente por não termos uma faculdade especial para o seu conhecimento immediato.

Por não interromper o fio das nossas idéas, deixaremos para outro capitulo um exame mais regoroso deste importante problema da percepção

*) Observations sur la Phrenologie, pag. 278.

externa, que dá origem a tantas questões e systemas.

Spurzheim admitte tambem, como seu mestre, um orgam especial para a comparação, e todos os phrenologistas o imitam. « Essa faculdade, diz elle, compara os actos das outras faculdades, conhece suas differenças, suas similhanças, e sua identidade. » *)

Não ha duvida que podemos comparar todas as cousas de que temos conhecimento; mas a respeito dessa faculdade já vimos que, em conformidade mesmo dos principios proclamados pelos phrenologistas, iguaes nesse ponto aos de todos os philosophos, antigos e modernos, a comparação e o juizo que fazemos, á cerca das similhanças e differenças das cousas, não se podem separar da faculdade ou potencia que as percebe; e essa é uma das provas da unidade d'alma. Essa potencia que tem conhecimento de todos os actos intellectuaes e sensiveis, para poder comparal-os, suppõe tambem memoria e imaginação, dous attributos communs de todas as faculdades, segundo a phrenologia. Por conseguinte, ou temos todas as faculdades em duplicata, umas por capitulos separados, e outras em que se unam as percepções das percepções, a memoria das memorias, a imaginação das imaginações, a comparação das comparações e o juizo dos juizos; o que parece absurdo; ou havemos de reconhecer nessa

*) Observations, pag. 310.

faculdade a alma conscia de todos os seus actos actuaes e lembrados, para poder comparal-os; não em virtude de uma faculdade especial, mas em virtude das percepções e concepções mesmas das cousas que se apresentam como similhantes, ou differentes, e da vontade que procura as suas analogias e opposições para melhor conhecel-as, explical-as, e representar-as pelas suas relações. Essa é a verdadeira comparação intellectual, que serve de base as inducções, classificações e generalizações das sciencias, e que nem sempre se esprime pela fórma comparativa. As comparações ostensivas, mais proprias da poesia e da eloquencia, dependem das mesmas condições intellectuaes e da maior viveza da memoria, que fornece com facilidade os termos da comparação, e da vontade que as procura entre os objectos mais remetos e mais fóra do commum; e para isso não necessitamos imaginar uma faculdade especial comparativa.

Não satisfeito Spurzheim com essa faculdade que compara os actos de todas as faculdades e conhece as suas differenças, similhanças e identidade, o que é reconhecer que essa tal faculdade tem conhecimento de todas as cousas; inventou ainda outra faculdade geral, postoque a denomine especial, a que deu o nome de *Eventualidade*, para abranger tudo, conferindo-lhe funcções mui importantes, e um orgam distincto á baixo do orgam da comparação, e em cima do da individualidade, ou percepção

dos objectos externos; sem duvida para facilitar as communicações entre essas tres potencias distinctas que se reduzem a uma.

Mostrando Spurzheim em que consiste essa sua *eventualidade,* que pela descripção parece ser a consciencia como o nome mudado, diz: « Parece que esta faculdade sabe tudo o que se passa em nós, com conhecimento: as funcções organicas, as acções das inclinações, dos sentimentos, dos sentidos externos, e das faculdades perceptivas. » *)

Eis mais uma faculdade encyclopedica, que reune todos os conhecimentos de que somos capazes, e fóra da qual não ha mais conhecimento algum! É a alma indivisivel, conscia de todos os seus diversos actos! E Spurzheim a denomina *eventualidade* para não parecer que faz da consciencia uma faculdade distincta dos diversos actos intellectuaes e sensiveis, ou para não parecer que se contradiz reconhecendo que todos esses actos dependem de uma só potencia. Mas uma mudança de nome não muda a natureza das cousas, postoque ás vezes nos faça parecer as cousas differentemente.

Para se admittir uma faculdade especial que sabe ou tem consciencia de tudo o que se passa em nós; os actos das funcções organicas, dos sentimentos, dos sentidos externos, e de quantas faculdades perceptivas quizerem imaginar para ex-

*) Observations, pag. 295.

plicar a origem de algumas dos nossas idéas, sobre as quaes ainda se questina, seria necessario provar que todos esses actos se dariam em nós sem conhecimento, sem consciencia, si nos faltasse essa tal faculdade; que sem ella poderiamos pensar sem saber que pensavamos, ver, sem saber que viamos, sentir sem saber que sentiamos, querer sem saber que queriamos. O que nos parece contradictorio; porque cada um desses actos implica conhecimento immediato, que se póde tornar mais claro pela attenção que lhe prestamos.

Já Locke havia dito: « O homem não póde pensar de qualquer modo que seja, quer na vigilia, quer no somno, sem se aperceber. Este sentimento não é necessario em cousa alguma, excepto nos pensamentos, aos quaes elle é, e será sempre ligado, até que possamos pensar sem que em nós mesmos tenhamos a convicção de que pensamos. » *) Em outro logar diz elle ainda: « Não é facil conceber que alguma cousa possa pensar, e não sentir que pensa. » **) É opinião geral, aceita mesmo pelos phrenologistas, que entretanto se contradizem, admittindo com nomes diversos uma faculdade para a consciencia.

Verdade é que Descartes, tão habil physiologista como eminente philosopho, admittia que « os brutos vêm e sentem sem ter consciencia da sua visão e

*) De l'Entendement. L. II., Cap. I., § 10.
**) Ibid. L. II., Cap. I., § 11.

do seu sentimento. » Mas essa opinião, ou antes maneira de fallar, equivalendo a dizer que os brutos não pensam nem sentem como nós, é regeitada por todos os naturalistas. Si porèm nós mesmos podemos sentir e pensar sem consciencia, então não é de rejeitar a opinião de Descartes sobre os brutos.

Mas, quer os brutos tenham conhecimento dos seus actos, quer não tenham, reconhecer que em nós uma só faculdade tem conhecimento immediato ou consciencia de tudo o que em nós se passa, tanto em relação ás diversas percepções, como em relação aos diversos sentimentos, é reconhecer claramente que todos os actos denominados intellectuaes e sensiveis dessas outras faculdades fóra desta, são simples modificações organicas sem consciencia; ou que todos os actos intellectuaes e sensiveis que individamente se lhes attribuem são actos inseparaveis de uma potencia unica, indivisivel; o que é dizer a mesma cousa por dous modos differentes.

Creio que me não engano a respeito do motivo porque os phrenologistas imaginam uma faculdade especial, dividida em duas partes, uma para tomar conhecimento de todos os nossos actos intellectuaes e sensiveis, e outra para comparal-os. Elles reconhecem o facto indiclinavel da unidade e identidade do ser conscio dos seus pensamentos e sentimentos, e considerando essa unidade como uma

simples apparencia, querem representar essa unidade por intermedio de uma faculdade especial que reúna todos os conhecimentos, conservando ao mesmo tempo a separação e distribuição das diversas faculdades pelos meandros do cerebro. Tentativa tão van, como contradictoria; porque, si os phrenologistas reconhecem que as collecções especiaes dos actos das diversas faculdades separadas não podem constituir, nem mesmo apparentemente, a unidade do ser conscio de todos os seus actos, tambem a collecção das collecções o não constituem; além de que essa nova faculdade dispensa e annulla todas as outras.

Si não é a unidade do ser conscio e permanente no meio da successão e variedade dos seus pensamentos e sentimentos o que os phrenologistas pretendem explicar e representar como lhes permitte a sua theoria, então elles se exprimem de uma maneira inigmatica, incomprehensivel e contradictoria, quando imaginam uma faculdade que toma conhecimento dos actos de outras muitas; porque, ou os actos dessas muitas faculdades especiaes são actos de que temos consciencia, e nesse caso todos se ligam immediatamente a um só sujeito conscio, a uma só pessôa, a um só eu; ou não são actos de consciencia, e nesse caso escusado é dizer que nós os ignoramos, que não são actos intellectuaes e sensiveis, que não são actos d'alma, e que não existem para nós.

Entre o sujeito unico, conscio de suas idéas, sentimentos e volições, e esses diversos modos de ser conscio, não ha faculdade que os reuna. Si eu comparo as harmonias das côres com as dos sons; o sentimento da benevolencia com o do justo; as funcções organicas com as intellectuaes; a idéa da materia com a do espirito, é porque eu mesmo, conscio de todas essas idéas e sentimentos, as concebo e comparo em virtude de faculdades inseparaveis, que são eu mesmo em actividade, eu mesmo em estados diversos, eu mesmo sentindo e percebendo, e lembrando-me do que percebi e senti.

Como a consciencia, ou conhecimento immediato que temos de nós mesmos, e de tudo o que se passa em nós, não é cousa que se possa negar, nem tampouco negar se póde a unidade do sujeito da consciencia, o unico recurso que temos é supprimir sem a menor consideração todas essas faculdades individualisadas, e anhinhadas nas ramagens do cerebro, todas essas potencias personificadas, e geradas nas regiões da phantasia, e restabelecer em toda a sua integridade o ser unico que em nós sente, pensa e quer; o que é a negação completa da psychologia phrenologica.

Assim, apezar de todos os esforços dos organologistas para distribuir as faculdades d'alma por diversos lóbulos do cerebro, elles mesmos, obrigados pela indiclinavel consciencia, as reunem, postoque impropriamente, em uma só potencia! É que essa

unidade é um facto incontestavel e fundamental, que nenhuma theoria poderá jamais obscurecer, ou substituir por um complexo de faculdades, nem representar por uma faculdade que tome conhecimento de actos de outras; o que é uma ficção inadmissivel, ou uma maneira de fallar figurada, em contradicção com os principios mesmos da phrenologia, que não admitte que uma só faculdade possa perceber e imaginar cousas diversas.

CAPITULO XXII.

Da percepção em geral, e da percepção externa em particular. Differença entre a concepção e a percepção. Objecto da percepção externa segundo a theoria de Reid. Inutilidade dessa theoria para explicar o objecto da crença de genero humano em relação ao mundo exterior. Conclusão a respeito das suppostas faculdades perceptivas dos phrenologistas.

Ha na theoria phrenologica um notavel abuso no emprego indefinido da palavra percepção. Ha um grande numero de faculdades especiaes ditas perceptivas, que bem analysadas, mesmo debaixo do ponto de vista phrenologico, nada percebem. Ha sobre tudo uma prodigiosa quantidade de suppostos orgãos, adaptados mais por Spurzheim e seus continuadores, do que por Gall, a certas idéas puramente racionaes, sobre cuja origem e formação ainda hoje questionam os philosophos que as explicam por diversos modos, e cuja difficuldade se não resolve com a simples hypothese de faculdades especiaes para produzil-as; como sejam as idéas de espaço, de tempo, de causa, de substancia, de ordem, e de numero, &.

A sciencia necessita ás vezes explicar o valor das palavras que emprega, e a que na linguagem commum se dão significações differentes.

Por essa falta de precisão no emprego e definição de certas palavras muitas questões inuteis se prolongam. Em tal caso se acha o substantivo percepção e o verbo perceber, que mesmo na sciencia do espirito, pela differença dos systemas, tem accepções differentes, que bom é explicar, para que possamos dizer si tal ou tal idéa depende ou não de uma faculdade especial perceptiva.

Na linguagem commum a palavra perceber, que tambem significa recolher, receber, cobrar, se emprega, em relação á intelligencia, como synonymo de entender, ou comprehender. Assim dizemos que percebemos, que entendemos, ou comprehendemos um signal qualquer, o que nos dizem, o que lemos, o motivo ou fim de alguma acção.

A percepção é pois uma inferencia que tiramos de alguma cousa presente aos nossos sentidos. Ouvimos um som, e percebemos que é de instrumento de corda ou de sôpro; sentimos um cheiro, e percebemos que é de tal ou tal flor, &. Quando a inferencia é duvidosa, em vez do verbo perceber, empregamos o verbo suppor ou crêr. A percepção, por conseguinte, é um juizo que affirma a existencia do objecto percebido, ou inferido; e por isso quando queremos dar maior affirmação ao objecto percebido, empregamos ás vezes o verbo ver, porque os objectos da vista nos parecem ter uma existencia distincta da faculdade que nos apresenta esses objectos.

Distingue-se a percepção da concepção em que nesta o objecto concebido se identifica com o acto de conceber, do qual exclusivamente depende. É uma representação mental que não affirma existencia alguma fóra do espirito que a produz ou imagina. Assim concebemos um circulo perfeito, um ponto mathematico, uma viagem á lua, o monstro de Horacio, e mil outras cousas imaginarias. Muitas theorias scientificas não passam de concepções phantasticas que seus auctores apresentam como explicações dos factos. Entretanto ha concepções tão vivas, como as dos sonhos e as dos visionarios, que se aprsentam como verdadeiras percepções; o que embaraça as distincções da sciencia.

A differença entre a percepção e a sensação é mais difficil de estabelecer; porque, nas obras dos mais distinctos philosophos antigos e modernos, achamos esses dous termos empregados indifferentemente aos mesmos phenomenos; talvez porque a sensação ora era considerada como uma modificação do espirito, sem existencia fóra d'elle, ora como uma imagem das cousas, recebida, ou percebida pela intelligencia, por intermedio dos sentidos.

Platão emprega a palavra sensação ás modificações de todos os sentidos. Descartes serve-se nos mesmos casos da palavra percepção, que elle applica mesmo á dòr e ao prazer sem que com essa expressão queira dar a entender que a dôr e o prazer, ou qualquer outra modificação da sensibi-

lidade, tenha existencia fóra do espirito, ou lhe venha do exterior; pois que elle claramente diz: « Nada póde vir dos objectos exteriores até a nossa alma, por intermedio dos sentidos, sinão alguns movimentos corporeos; mas nem esses movimentos mesmos, nem as figuras que d'elles resultam, são concebidos por nós taes como elles estão nos orgãos dos sentidos; do que se segue, que mesmo as idéas do movimento e das figuras estão naturalmente em nós, e com razão mais forte as idéas da dòr, das còres, dos sons, e de todas as cousas similhantes, naturaes nos hão de ser, afim de que o nosso espirito, por occasião de certos movimentos corporeos, com os quaes nenhuma similhança ellas teem, possa represental-os a sí mesmo. »

Locke e Condillac empregam as palavras percepção e sensação indistinctamente. O primeiro diz: « Nossos sentidos, sendo impressionados por certos objectos externos, fazem entrar em nossa alma muitas *percepções* distinctas das cousas.... Assim adquirimos as idéas que temos do branco, do amarello do frio, do duro, do molle, do doce, do amargo, e de tudo o que chamamos qualidades sensiveis... E como essa grande origem da maior parte das idéas que temos depende dos sentidos, eu a chama *sensação.* » *) O segundo diz: « A percepção é a impressão occasionada n'alma pela acção dos sentidos. »

*) De l'Entendement. Lib. II. chap. 1. §. 3.

A isso mesmo chama elle sensação, ou idéa. Assim, segundo Locke e Condillac, a sensação é a percepção por intermedio dos sentidos, e a percepção abrange não só todas as modificações sensiveis, como todas as mais idéas que possamos adquirir por intermedio destas.

Thomaz Reid considerado como o mais eminente philosopho da Escola escosseza, já illustrada pelos escriptos de Hutcheson e de Smith, foi o primeiro a estabelecer uma distincção luminosa e fundamental entre a sensação e a percepção; e como essa doctrina é hoje mais geralmente seguida, e parece que com ella se conformam os phrenologistas, que distinguem as modificações sensiveis das faculdades intellectuaes, postoque ao mesmo tempo declarem que todas as faculdades fundamentaes são perceptivas; diremos aqui em que consiste a differença; sendo necessario para isso lembrar o ponto principal da questão que deu motivo ás observações do illustre professor de Glasgow. Sem esse prévio conhecimento não se comprehenderia bem a differença que elle estabelece entre sentir e perceber, e qual a razão por que elle se deu a esse trabalho analytico.

Era opinião geralmente aceita, com algumas modificações, por todos os philosophos desde Platão e Aristoteles, que o nosso espirito não percebe, não conhece os objectos mesmos exteriores, mas só as idéas ou imagens que representam esses objectos,

Que, por exemplo, o sol que vemos é tamsomente a idéa, ou imagem que o representa, e não o sol mesmo tal como elle é. A sensação era o meio pelo qual recebiamos essas idéas, e a percepção o acto da faculdade que as recebia.

Essa opinião é a base do systema de Locke, que entretanto não era sceptico a respeito da existencia real dos objectos, nem tampouco idealista puro; postoque o idealismo e o scepticismo se deduzam logicamente da sua theoria das idéas representativas. Em virtude dessa theoria diz elle: « Pois que o espirito não tem outro objecto de seus pensamentos e de seus raciocinios sinão as suas proprias idéas, *que são as unicas cousas que contempla, ou póde contemplar,* é evidente que todo nosso conhecimento versa sobre as idéas.... *) É evidente que o espirito não conhece as cousas immediatamente, mas só por intermedio das idéas que d'ellas tem; e por conseguinte o nosso conhecimento não é real sinão quando ha conformidade entre nossas idéas e a realidade das cousas. » **)

Essa conformidade, negada mesmo por Loke em certas idéas, era apenas supposta em outras. Supposição em contradicção com os seus principios; porque, si o espirito não póde contemplar sinão as suas proprias idéas, não póde por conseguinte comparal-as com a realidade das cousas que elle não alcança, para saber si lhes são conformes.

*) De l'Entendement. Liv. IV., chap. I. § 1.
**) Ibid. Liv. IV., chap. IV., §. 3.

Em virtude dessa mesma theoria, Condillac, mais explicito, assim se exprime: « Qualquer de nós póde notar que não conhece os objectos sensiveis sinão pelas representações que recebe: são as sensações que os representam... Nada no universo é visivel para nós; não apercebemos sinão os phenomenos produzidos pelo concurso das nossas sensações. » *)

Em virtude dessa mesma theoria, não tendo nós o menor conhecimento dos objectos exteriores como elles são na realidade, nem meio algum de saber si as idéas que suppomos represental-os lhes são conformes, ou mesmo si elles existem; negou Berkeley a existencia da materia, considerando as idéas como modificações d'alma, e Deos mesmo como causa dessas modificações.

Antes de Locke, e das conclusões de Berkeley, Descartes, o fundador da psychologia moderna, postoque regeitasse a theoria escolastica das idéas representativas, imagens recebidas pelos sentidos, não admittia com tudo que o espirito humano estivesse em communicação immediata com os objectos corporeos. Esses objectos, segundo elle, só produzem certos movimentos em nossos orgãos, e por occasião desses movimentos, a que hoje chamamos impressões, o espirito, por virtude que lhe é propria, forma, produz, ou concebe idéas que em nada se parecem com os objectos; e si cremos que esses

*) Condillac. Logique, Chap. CDXI.

objectos existem, é porque Deos nos deu uma disposição a crer que as nossas idéas representam realidades exteriores.

Malebranche, chamado o Platão francez, sustenta igualmente que o nosso espirito não está em relação com objectos corporeos, e sim com as idéas que estão em Deos mesmo, e diz que nada prova que a nossa inclinação a crer na existencia de objectos exteriores nos venha de Deos, podendo ser, como muitas das nossas más inclinações, o effeito das imperfeições da nossa natureza. *)

Leibnitz tambem declara que « os sentidos não nos poderiam convencer da existencia das cousas sensiveis sem o soccorro da razão... **) Eu creio, diz elle, que o verdadeiro *criterium* quanto aos objectos dos sentidos é a ligação dos phenomenos... Entretanto é preciso confessar que toda essa certeza não é do supremo grão.... Porque, não é impossivel, metaphysicamente fallando, que haja um sonho seguido e duravel como a vida de um homem. » ***)

Kant igualmente reconhecia que o objecto da nossa percepção é umá representação que se faz no espirito mesmo; que objectivo se contêm no subjectivo, e que o espirito não percebe, não conhece a cousa exterior, nem está em contacto com ella pela percepção.

*) De la Recherche de la Verité. Liv. III, II. partie.
**) Nouveaux Essais. Liv. II, chap. VI, § 1.
***) Nouveaux Essais. Liv. IV, chap. II, § 14.

Era pois uma opinião geral, professada como verdade evidente pelos maiores philosophos antigos e modernos, tanto sensualistas como espiritualistas, tanto dogmaticos como scepticos, que não estamos em communicação sinão com as nossas proprias idéas, e não com os objectos reaes da natureza, versando a differença dos diversos systhemas no modo de considerar a natureza, formação, origem e valor das nossas idéas.

Partindo dessa mesma theoria das idéas representativas, tirou David Hume as ultimas consequencias logicas, negando não só a existencia da materia, o que já Berkeley tinha feito, sinão tambem, com mais alguma difficuldade, a existencia do espirito, deixando subsister a sucessão dos phenomenos.

Contra essas conclusões e a theoria que lhes serve de base se assignalou Reid, demonstrando com um exame rigoroso dos factos, que não ha no nosso espirito idéas ou imagens que representem cousas: que as sensações são modificações de consciencia que só duram emquanto o espirito se acha assim affectado: que essas sensações em nada se parecem com as qualidades corporeas; mas, logo que as experimentamos, ellas nos suggerem a *crença irresistivel* e *immediata* da existencia das cousas a que servem de signaes. Essa firme crença na realidade do objecto exterior é a *percepção*.

Perceber immediatamente a realidade suggerida pelas sensações que lhe servem de signaes não si-

gnifica, na linguagem de Reid, perceber ou saber como as cousas são independentemente desses signaes sensiveis; significa tàmsomente ter a intima convicção e certeza que ellas existem, sem que para essa crença necessitemos de qualquer outra demonstração, alêm dos signaes ou sensações que a suggerem.

A expressão « percepção immediata, » e a confusão que resulta ás vezes da designação das qualidades que suppomos nos corpos com as mesmas palavras com que designamos as sensações que servem de signaes a essas qualidades desconhecidas, fará talvez crêr álguem que não entendemos a doctrina de Reid, que a expomos mal, e que elle sustenta que percebemos immediatamente as cousas como ellas são na realidade, sem intermedio algum, porque nega que tenhamos idéas que as representem. Algumas citações são pois necessarias, para mostrar que tal não era o pensamento desse philosopho, e que a sua illustração e bom senso lhe não permittiam que de tal se convencesse.

« Eu observo, diz Reid, que uma *sensação* agradavel se produz quando estou perto de uma rosa, e que essa sensação se desvanece quando me ausento; e minha natureza me leva a *concluir* que ha na rosa uma qualidade que é *cousa* dessa sensação. Essa qualidade da rosa é o objecto percebido, e o acto do meu espirito pelo qual eu *creio* na existencia dessa qualidade, é o que eu chamo percepção. » *)

*) Essays on the intellectual Powers, pag. 310.

Note se, a qualidade que pela sensação concluimos existir na rosa é percebida tamsomente como causa externa e indefinida da sensação de cheiro que experimentamos, e essa causa, cuja existencia se affirma, é o objecto da percepção.

« A natureza, diz Reid, ligou nossas percepções dos objectos exteriores a certas sensações. Si a sensação se produz, a percepção correspondente a acompanha, *mesmo quando esta não tem objecto;* e neste caso ella é susceptivel de nos enganar. » *)

Por aqui se vê claramente que o objecto da percepção, tal como Reid o define, não é a sensação, nem as apparencias constituidas pelas sensações; pois que elle reconhece que sensações se produzem e se ligam constituindo objectos, sem o objecto real da percepção que as acompanha; e nesse caso a percepção é illusoria. Terrivel verdade, que a realidade do objecto da percepção externa não se demonstra pela percepção ou crença, pois que ella se dá ás vezes sem esse objecto.

« Na percepção primitiva, ou adquirida, diz Reid, ha alguma cousa que podemos chamar *signal*, e alguma cousa que nos é *significada*, ou que esse signal traz ao nosso conhecimento. Na percepção primitiva os signaes são as differentes sensações, que resultam das impressões experimentadas pelos nossos orgãos; as cousas significadas são os objectos percebidos em consequencia das sensações, e em

*) Essays on the intellectual Powers, pag. 320.

virtude da nossa constituição. Assim, quando aperto em minha mão uma bola de marfim, tenho uma sensação do tocar. Postoque essa sensação tenha logar no meu espirito, e não se pareça a nada de material, comtudo, por effeito das leis da minha constituição, ella é immediatamente seguida da *concepção* de um corpo duro, polido, de cerca pollegada e meia de diametro, e de uma *crença* que esse corpo existe, e possue essas qualidades. Essa crença não repousa nem no raciocinio, nem na experiencia; é o producto immediato da minha natureza; é o que eu chamo percepção primitiva. » *)

É claro que para Reid, como para quasi todos os philosophos, a apresentação sensivel de um objecto é uma *concepção* do espirito, e que a percepção é a *crença* de que existe esse objecto, postoque em nada se pareça com a *concepção* que d'elle temos.

Diz elle ainda: « Si examinarmos esse acto do espirito a que chamamos percepção de um objecto exterior sensivel, acharemos nesse acto tres cousas: 1º alguma *concepção*, ou noção do objecto percebido; 2º uma convicção irresistivel e uma crença firme de sua existencia presente, e 3º a segurança que esta convicção, e esta crença são immediatas, e não o effeito do raciocinio. » **)

*) Essays on the intellectual Powers, pag. 332.
**) Ibid. Chap. V, pag. 258.

Fica pois bem entendido que a expressão de Reid « percepção immediata dos objectos exteriores » não quer dizer saber o que elles são na realidade, mas sim crer naturalmente e sem mais provas que existem as cousas assignaladas, ou significadas pelas sensações, postoque com ellas nada se pareçam.

A percepção immediata da philosophia escosseza é pois uma inferencia, uma conclusão logica e natural que o espirito tira das suas proprias sensações, attribuindo-as a uma causa exterior. Ora, como essa percepção, ou crença irresistivel, acompanha todas as sensações, mesmo sem objecto real, e muitas vezes é illusoria e enganadora, como Reid e todos o reconhecem, resta a saber quando o não é; necessitando por conseguinte de outro *criterium* alêm da crença irresistivel, e ficando em questão, sinão a realidade mesmo de algum objecto exterior como causa das sensações, ao menos a natureza dessa causa, que tanto póde ser a que Reid imaginava, como a que Berkeley concebia.

A doctrina escosseza, sobre a realidade dos objectos sensiveis, a meu ver, é a mesma de Descartes, desenvolvida em linguagem mais moderna.

Esse grande pensador tambem reconhecia que as idéas, ou sensações em nada se parecem com os objectos reaes, e com os movimentos ou impressões que elles produzem nos nossos orgãos; tambem explicava a crença na realidade objectiva por uma inclinação que nos foi dada por Deos para crer que

as nossas idéas ou sensações representam realidades exteriores. Descartes não suppunha que essas idéas sensiveis fossem imagens das cousas no nosso espirito, ou no nosso cerebro, e quando dizia que ellas eram innatas, entendia que o espirito mesmo, por virtude que lhe é propria, as fórma ou concebe por occasião dos movimentos dos nossos orgãos. A differença entre « cousas significadas pelas sensações » segundo a expressão de Reid, e « cousas representadas por idéas sensiveis,» segundo a phrase de Descartes, é uma differença de palavras, que, a meu ver, não implica differença de doctrina: e essa percepção ou crença irresistivel, em virtude das leis da nossa constituição, vale tanto como a inclinação a crer dada por Deos; porque uma inclinação dada por Deos é com effeito uma lei da nossa natureza.

Essa theoria explica o que alguns philosophos consideram como a verdade das cousas; mas, parece-me inteiramente inutil para explicar o objecto da firme crença do genero humano em relação ao mundo exterior, crença á que todos obedecemos na pratica da vida.

O genero humano não crê, nem concebe que haja um mundo de realidades materiaes differentes do modo pelo qual ellas se apresentam modificadas pela acção dos nossos sentidos. Não crê que as qualidades das cousas sejam significadas ou representadas pelas nossas sensações. Não crê, nem

suspeita que as sensações sejam phenomenos subjectivos, modificações ou concepções do nosso espirito, por occasião de impressões ou movimentos que em nada com ellas se parecem. Crê, ao contrario, que as sensações são as cousas mesmas que nos impressionam, e se apresentam ao nosso espirito taes como ellas são na realidade. Crê que os nossos sentidos nada mais fazem do que tomar conhecimento dessas cousas que constituem os objectos sensiveis, alêm do que nada mais ha subjacente e occulto que seja objecto de crença irresistivel, ou percepção immediata.

A razão dessa crença do genero humano é que as nosssas sensações se objectivam, se associam, e se localizam naturalmente, por uma lei que ignoramos, e assim se apresentam como objectos externos, constituindo esse mundo sensivel, que é o mundo real do genero humano; e esse é o unico mundo que elle crê perceber immediatamente, e cuja existencia affirma. Nesse ponto o genero humano é como um idólatra ignorante, que não vê a divindade sinão na imagem que a representa.

Para essa crença não necessita o genero humano de uma faculdade especial que acompanhe a faculdade de ver, de tocar, e de ouvir; basta, como fica dito, a objectivação das sensações; e o seu regular encadeamento.

Mas, desde que, por muitos factos, e pela analyse, reconhecemos que as sensações são pheno-

menos subjectivos, que se podem dar, e muitas vezes encadeadas se apresentam sem realidade alguma fóra do espirito, que as concebe por virtude que lhe é propria; desde que se reconhece que essas sensações nenhuma similhança teem com o que imaginamos ser causa ou qualidades exteriores a que ellas se ligam, causa e qualidades que apenas representamos por outras sensações presentes, ou concebidas, e que por uma nova illusão tomamos por termos de comparação; então se levanta a questão, tão antiga como a philosophia, sobre a realidade das cousas sensiveis, ou materiaes; realidade á que chegamos, não por uma percepção immediata, ou crença irresistivel, mas por uma serie de raciocinios e conjecturas, e que afinal se apresenta ao nosso espirito tamsomente como causa externa indefinida das sensações que experimentamos, e que cada philosopho eminente concebe e explica a seu modo, segundo a influencia das associações habituaes das suas proprias idéas, e do ponto de vista em que se colloca para as suas inducções.

Como não tratamos aqui da questão da realidade mesma das cousas sensiveis, mas sim da percepção como faculdade especial, debaixo do ponto de vista psychologico, e physiologico, admittimos a theoria de Reid da percepção da realidade exterior suggerida e significada pelas sensações, realidade, entendamonos bem, que não é a sensação mesma, mas alguma cousa que é percebida por intermedio, ou mediante,

ou em consequencia da sensação que lhe serve de signal. É dessa percepção, admittida pelos phrenologistas, que Spurzheim diz: « A faculdade de conhecer as cousas, e de as distinguir de nós mesmos, não reside de nenhum modo nos sentidos exteriores; essa faculdade é interior, e ella é excitada pelas impressões de todos os sentidos. »

Admittida, por hypotese, a realidade material e suas qualidades proprias, distinctas das sensações que as suggerem, ou do modo pelo qual os sentidos as apresentam ao nosso espirito, perguntaremos como chegaram a essa percepção, inferencia, conclusão, ou crença? Não foi, 1º pelo conhecimento analytico, que as sensações são phenomenos subjectivos, modificações do nosso espirito, que em nada se parecem com as impressões produzidas nos nossos orgãos? 2º pela persuasão que essas sensações não dependem só das nossas faculdades, persuasão que nos vem exclusivamente da impossibilidade em que nos achamos de as produzir e supprimir á nossa vontade? 3º que estamos por conseguinte sujeitos á acção de uma *causa* externa que concorre para que se produzam em nós essas sensações? 4º pela crença que essa causa existe fóra de nós, e actúa no logar mesmo em que as sensações se objectivam e se agrupam?

Si pois chegaram á conclusão da existencia da materia por uma serie de comparações, e de raciocinios, como pretendem que é por uma percepção

immediata, ou, como asseguram os phrenologistas, por uma faculdade especial perceptiva da realidade, distincta da que nos faz tomar alguma cousa como causa de outra? Cuidam acaso que no objecto da percepção do genero humano se inclue occulto e primitivamente esse objecto da percepção de alguns philosophos?

Mas, o que ha de commum entre tomar uma sensação por objecto real fóra de nós, e negar essa realidade, substituindo-a por outra inteiramente desconhecida? O que ha de commum entre crer que o som, o cheiro e a côr são cousas que nos veem do exterior por intermedio dos sentidos, e saber que são phenomenos subjectivos, signaes de outros objectivos? Crêr que a terra está parada no centro do universo, e que o sol lhe gyra em torno, como a todos parece, o já foi sustentado como verdade, será o mesmo que admittir o contrario, pelas demonstrações da sciencia, o que começou por ser uma hypothese? Crêr no testemunho dos nossos sentidos será o mesmo que crer no que elles nos não mostram? e esta segunda crença póde porventura ser considerada como uma percepção primitiva e immediata, e não como o producto do raciocinio? Si alguns philosophos o affirmam, outros muitos o negam.

Quanto ao nosso modo de ver, o objecto da crença do genero humano, da nossa crença primitiva em relação aos objectos exteriores, não depende de

uma faculdade especial; resulta do facto mesmo da objectivação e localização das sensações. Nessa crença não se inclue subrepticiamente o objecto abstracto da percepção ou crença de alguns philosophos, crença á que chegámos, não immediatamente, por uma faculdade especial, mas por uma serie de raciocinios, como creio que fica provado. E o que se adquire pelo raciocinio, e só pelo raciocinio se demonstra, não é objecto de percepção immediata.

Negamos por conseguinte essa faculdade especial perceptiva da realidade material. e todas as mais faculdades especiaes perceptivas, imaginadas e personificadas em orgãos diversos pelos phrenologistas para explicar a origem e formação das idéas ou noções racionaes de causa, de tempo, de espaço, de ordem, do justo, &. O caracter de necessidade logica com que as nossas idéas de razão pura se nos apresentam não depende do modo pelo qual as adquirimos, e si a sua objectividade se não explica pela sua propria necessidade racional, tambem se não explica com a supposição de faculdades especiaes perceptiveis insustentaveis, e muito menos com a invenção de varios orgãos materiaes para as cousas de razão pura, e indivisivel.

CAPITULO XXIII.

O que sabe a physiologia a respeito do cerebro. Que funcções se lhe podem attribuir em relação á intelligencia. Condições da memoria. Esquecimento dos actos do somnambulismo.

Cremos ter demonstrado que incorremos em um grave erro considerando como potencias ou entidades distinctas, que se aggregam umas ás outras, os diversos actos do espirito, que a sciencia analysa e especifica, dando-lhes a denominação de faculdades. Essa mesma dessignação de faculdades não tem outro fundamento sinão o modo pelo qual os philosophos, sem acordo entre sí, classificam as nossas idéas, e procuram explicar os meios pelos quaes as adquerimos ou as formamos; pois que só temos consciencia dos actos do nosso espirito, e não das faculdades especiaes que os produzem, nem do modo pelo qual ellas operam. Questão obscurissima, e talvez insoluvel, que dá origem a tantas theorias, e que a phrenologia prejulga arbitrariamente, dando-a por resolvida de um modo insólito, apezar de todas as suas contradicções, e da impossibilidade de provar as suas conjecturas.

Cremos tambem ter demonstrado que o que sabemos da materia nos não permitte conceder ao cerebro funcções intellectuaes e sensiveis. Entre-

tanto não negaremos que esse orgam sirva de algum modo á intelligencia, e que possa, pelo seu volume e configuração, revelar vaga e empiricamente a capacidade intellectual do homem, mas por uma razão diversa, e mais limitada do que imaginam os phrenologistas.

Examinemos primeiro o que a physiologia moderna sabe positivamente a respeito dos lóbulos cerebraes, ou cerebro propriamente dito, que é a parte do encephalo á que se attribuem a intelligencia e a vontade.

Por numerosos factos de graves ferimentos do craneo no campo da batalha, com lesão e perda da substancia cerebral, por golpes de espada e armas de fogo, e pelas operações cirurgicas praticadas em taes casos para a extracção de balas e esquirolas, sabemos, o que já Aristoteles e Galeno mostraram não ignorar, que o cerebro é completamente insensivel; que se póde cortal-o em laminas, dilaceral-o, queimal-o, sem causar a menor dôr, ou qualquer outra sensação. E pelas repetidas experiencias, algumas das quaes testemunhamos, feitas por Magendie, Bouillaud, Gerdy, e Longet sobre animaes vivos, sabemos tambem que os sentidos permanecem não obstante a ablação completa dos dous hemispherios cerebraes; comtanto que illesa fique a medulla alongada, isto é, menos da décima parte da massa encephalica. Isso prova que basta que as impressões externas cheguem a essa raiz do cerebro

para que se dem sensações, postoque rapidas e confusas por falta de memoria.

Por iguaes experiencias sabemos mais que os lóbulos cerebraes não são excitaveis directamente, isto é, não são susceptiveis de produzir o menor movimento convulsivo ou reflexo pela acção directa de agentes mecanicos ou chymicos. « Tive occasião, diz Longet, de irritar mecanicamente a substancia branca dos hemispherios cerebraes, de a cauterizar com a potassa, o acido azotico, o ferro em brasa, e de fazer passar por ella correntes electricas em diversas direcções, sem conseguir nunca pôr em jogo a contractilidade muscular; igual resultado negativo, dirigindo as mesmas esperiencias sobre a substancia cinzenta ou curtical. » *) As experiencias feitas por Lorry, Flourens, Hertwig e outros deram o mesmo resultado negativo.

Não temos pois que procurar nos hemispherios cerebraes as condições organicas centraes da sensibilidade e da força motriz. Essas condições se acham reunidas em um limitado centro, a medulla alongada, onde sem duvida param as impressões externas, onde ellas são sentidas, e donde parte o influxo motriz, « Cousa digna de ser notada, diz Longet, e que só as experiencias sobre animaes vivos podiam revelar, a insensibilidade absoluta se acha nas regiões não excitaveis do encephalo, e a propriedade de sentir impressões directas só se encontra

*) Traité de Physiologie T. II., pag. 202., II. edic.

nas partes que possuem a excitabilidade ou motricidade. » *) É esta uma das verdades incontestaveis de que a physiologia se acha de posse.

A força pois que opera no cerebro, ou á que esse orgam serve de instrumento, está fóra do alcance de toda e qualquer acção ou impressão material, mesmo da electricidade; é por conseguinte uma força puramente espiritual, que em relação mesmo ás sensações e ao movimento do corpo tem instrumentos distinctos daquelle orgam. Ora, si as sensações não são as qualidades mesmas dos objectos exteriores, apresentadas immediatamente ao espirito pelas impressões que elles produzem nos nossos orgãos; si as sensações em nada se parecem com essas impressões organicas, nem com as qualidades materiaes de que as julgamos signaes, é evidenet que ellas são verdadeiras concepções, modificações ou affecções de uma faculdade ou potencia distincta dos orgãos que recebem as impressões que as provocam, qualquer que seja a natureza dessas impressões organicas, e da causa ou substancia desconhecida que as produz.

Que funcções pois podemos nós razoavelmente attribuir ao cerebro em relação á intelligencia e á vontade, si as sensações mesmas, unicos intermediarios entre a intelligencia e o corpo, são modificações do espirito, e apenas por uma inferencia as consideramos como occasionadas ou provocadas por

*) Traité de Physiologie. T. II, pag. 205.

impressões corporeas, que não chegam ao cerebro propriamente dito, pois que esse orgam não é impressionavel por agentes physicos?

Não vemos sinão uma faculdade á que o cerebro póde servir de instrumento: é a memoria dos phenomenos sensiveis.

Como as nossas sensações dependem de impressões recebidas e transmettidas por diversos nervos, parece natural que a reminiscencia dessas sensações dependa de impressões especiaes produzidas em diversas partes do cerebro por essas mesmas sensações. Assim, esse orgam será como o livro onde se notem e se assignalem coordenadamente em paginas diversas os actos sensiveis do espirito, que lhe fornecem os materiaes da linguagem, e de todas as suas comparações, juizos, raciocinios, generâlisações, inducções, concepções e invenções, que são actos proprios de uma intelligencia indivisivel, independentes de impressões externas, e dependentes tamsomente da memoria dos phenomenos sensiveis. Dizemos — da memoria dos phenomenos sensiveis — e não desses phenomenos mesmos, porque sem a memoria elles não teriam para nós duração, e passariam sem nexo, e sem ser observados e notados.

Com effeito, sem a memoria dos phenomenos sensiveis não haveria para nós experiencia possivel, nem linguagem articulada, e faltariam á nossa intelligencia as condições indispensaveis para o seu exercicio, e producção das idéas de tempo, de espaço,

de cousa, de substancia, do justo, e de outras muitas idéas puramente racionaes. Não que essas idéas se formem pelo concurso e combinação da memoria das sensações, mas porque sem essa memoria não teria o espirito a condição para as tirar de si mesmo.

A memoria das palavras, de sons articulados, puramente convencionaes, que constituem tão differentes linguas, prova, segundo o nosso modo de ver, que o cerebro só concorre para os actos da intelligencia com os vestigios produzidos pelos proprios actos sensiveis do espirito; e esses vestigios cerebraes que despertam a memoria estão para á intelligencia que os traduz em idéas e palavras, como as notas musicaes que o artista interpreta e exprime em sons harmoniosos, que nenhuma similhança teem com os signaes traçados na solfa. A unica differença é que n'um caso a intelligencia interpreta signaes artificiaes, que ella mesma inventa, ou com estudo aprende, e no outro caso, interpreta signaes naturaes, por uma lei da providencia. As funcções do cerebro não são as do espirito, ainda que reciprocamente dependa um do outro.

Convêm ser agui tomado em consideração um facto psychologico relativo á memoria, que, por observação propria, já referimos em outra obra, *) e foi depois mencionado por Longet, que talvez nenhuma noticia tivesse da nossa observação. As

*) Factos do Espirito humano, pag. 133. A 1. Edic. foi impressa em Paris em 1858. A traducção francesa em 1859.

pessôas incompletamente etherizadas ou chloroformizadas, submettidas a operações cirurgicas, revelam com gritos pungentes e contracções musculares que experimentam grandes dôres, e logo que se despertam mostram que ignoram inteiramente o que soffreram, e dizem que nada sentiram.

Como sensações tão vivas, tão energicamente expressadas, e que duraram alguns minutos, são assim completamente deslembradas de um momento para outro? Como explicar esse esquecimento que se repete? Ousaremos suppor que em taes casos não ha sensações, e que toda essa prolongada expressão de dôr vehemente, todos esses gritos pungentes se reduzem a movimentos reflexos, sem consciencia? Longet repelle essa explicação, dizendo: « Só quem nunca ouviu os gritos horrivelmente lamentosos, nem viu o rosto dolorosamente expressivo dos individuos incompletamente chloroformizados, torcendo-se debaixo do ferro do operador, ousará affirmar que não ha nisso sinão effeitos da acção reflexa, que na realidade esses individuos nada sentiram, porque assim o dizem quando acordam. » *) E nós acrescentaremos que si a theoria da acção reflexa, verdadeira em certos casos, é applicavel a taes manifestações de sentimento na criatura humana, então podemos tambem applical-a a todos os actos dos irracionaes, e admittir de uma vez

*) Traité de Physiologie. T. II., pag. 403 e 404.

como verdade a celebre opinião de Descartes sobre o automatismo vital dos animaes.

Como essa opinião é hoje geralmente regeitada, postoque a theoria moderna da acção reflexa a torne muito plausivel, resta em pé a difficuldade de se explicar, no caso em questão, o prompto e completo esquecimento de sensações tão fortemente experimentadas e expressadas. A explicação mais razoavel e mais physiologica, que se apresenta ao nosso entendimento, é que as sensações, actos momentaneos de consciencia, independentes do cerebro, não produzindo nesse orgam modificação alguma, quando em estado de entorpecimento, não deixam n'elle signaes que despertem a memoria d'ellas. Assim, as condições organicas que provocam a memoria das sensações não são as mesmas que provocam as sensações actuaes, que se podem dar sem aquella, como a memoria das sensações se dá sem que estas se reproduzam.

Mas, difficuldade maior nos chama a attenção. Não podemos deixar em silencio outro facto mais extraordinario relativo á memoria, que melhor nos fará conhecer as leis dessa faculdade tão importante e os mysterios do espirito humano. É sabido que os somnambulos mostram uma completa insensibilidade, e parecem inteiramente subtrahidos á acção do mundo exterior, concentrados no mais intimo de sí mesmos. Entretanto caminham com segurança no meio das trevas, evitando perigos, dirigidos pela

vontade propria e conhecimento do que fazem; fallam, pensam, escrevem, continuam trabalhos começados na vigilia, exercem actos intellectuaes da mais alta penetração, de que muitos seriam incapazes acordados, principalmente os somnambulos magneticos, que fazem a desesperação da chamada sciencia positiva, postoque o facto seja incontestavel; e quando recobram o uso regular dos sentidos, nenhuma memoria teem desses actos, como si não fossem elles mesmos que os praticassem; mas, recahindo naquelle estado anormal, de tudo se lembram.

Não podemos duvidar desses factos, que longa e escrupulosamente estudámos em varios somnambulos, e que teem sido observados por muito escriptores, entre os quaes medicos e physiologistas illustres, apezar das duvidas e restricções que alguns exprimem em abono da sciencia academica que professam, contrariada por esses factos, principalmente os do somnambulismo lucido, que se não submettem ás leis geraes da physiologia, e mesmo da psychologia mais geralmente aceita.

O Dr Alfredo Maury, nos seus estudos psychologicos sobre o somno e os sonhos, expõe com clareza o problema do completo esquecimento dos somnambulos, dizendo: « Difficilmente se comprehende como um sonho que opera tão poderosa impressão sobre o espirito, como é o sonho do somnambulo, que absorve todas as nossas faculdades, e confisca, por assim dizer, em seu proveito a intelligencia, seja

precisamente o que nada deixa na memoria. E o que parece em contradicção com esse phenomeno é a lembrança prolongada de certos sonhos sem somnambulismo, que fortemente nos impressionaram. »

Pretende elle explicar esse esquecimento pela hypothese da súbita fadiga do cerebro em consequencia do excesso de concentração, e assim se exprime: « A energia da sensação, da percepção, da idéa imagem produz no cerebro uma fadiga proporcional á intensidade das vibrações. Si a vibração devida á impressão e á operação intellectual é excessiva, deve produzir uma súbita fadiga; o encephalo cessará por um momento de vibrar ou de actuar segundo o sentido ou o modo relativo a essa impressão e á operação da intelligencia. Ao excesso da sobreexcitação succederá a atonia, a paralysia momentanea. Em vez de continuar o movimento por algum tempo, de modo que produza a lembrança, que é, como já dice, a impressão persistente, parará repentinamente por um excesso de tensão do cerebro, e desapparecerá sem deixar após a menor repercussão, o menor retinido. É, segundo me parece, o que occorre no somnambulo. » *)

Dada essa hypothese, quando na vigilia se fatiga o cerebro por algum trabalho mental excessivo, ou quando nos sonhos ordinarios temos concepções mui vivas e energicas que nos agitam, não nos

*) Le Sommeil et les Rêves, par L. F. Alfred Maury, Membre de l'Institut., pag. 181 et 188.

deviamos lembrar de nada. Por outro lado, a supposta fadiga e atonia do cerebro do somnambulo não impede que elle, logo que desperta, continue a pensar sem a menor difficuldade. E em que momento se manifesta essa atonia repentina? Não é durante o somnambulismo; porque nesse estado póde o individuo continuar a produzir actos intellectuaes e voluntarios, até que se desperte por si mesmo, ou que o despertem. Será quando acorda e recobra o uso dos sentidos? Mas elle sai daquelle estado como de qualquer outro somno tranquillo e reparador de suas forças. A hypothese pois da fadiga do cerebro não explica a amnesia dos actos do somnambulismo.

Os physiologistas, aproximando os actos dos somnambulos aos dos nossos sonhos ordinarios, menos vivos, menos complicados e laboriosos, e dos quaes entretanto muitas vezes conservamos perfeita memoria quando acordamos, admittem para explical-os um somno parcial, orgãos ou faculdades despertas, em actividade, emquanto outras dormem, e nesse estado aquellas exercitando-se ás vezes com maior energia.

Mas quaes são as faculdades que dormem no somnambulo? Não é a vontade, a mais fiel expressão da individualidade humana, nem a força motriz organica, que, em obediencia ás determinações dessa vontade, levanta o corpo do somnambulo, e lhe dá movimentos combinados e regulares.

E Longet affirma que a vontade póde permanecer durante o sommo de todas as faculdades. *) No que estamos de acordo. Não parece ser a memoria das cousas e dos logares, nem o tacto e a vista d'alma; pois que, apezar da insensibilidade do corpo, e dos olhos fechados, o somnambulo caminha para a mesa, aproxima a cadeira, senta-se, toma papel e a penna, serve-se desses objectos presentes, dos quaes, nós acordados, não podemos ter percepções sem impressões sentidas por intermedio dos orgãos proprios. Não diremos tampouco que seja a memoria das palavras e dos seus caracteres orthographicos; pois que elle as escreve correctamente. Não é de certo a intelligencia que dorme; pois que elle pensa, discorre, combina idéas, e exprime sentimentos, como se estivesse perfeitamente acordado!

*) Traité de Physiologie. T. II., pag. 623 e 624.

Prefiro citar Longet em questões desta natureza por todos os seus titulos de physiologista contemporaneo, habil observador, e professor da Escola de Medicina de Paris. O que elle affirma póde ser considerado como opinião mais averiguada dessa sciencia no seu estado actual; e nas questões relativas ao espirito a concordancia entre a physiologia e a psychologia é de summa importancia. Eis como se exprime esse illustre physiologista: « A vontade póde permanecer durante o somno das outras faculdades; as provas desta proposição se apresentam em grande copia. É uma verdade vulgar que basta *querer* para que qualquer acorde na hora prefixa; a alma mede o tempo e desperta os sentidos no momento opportuno. É cousa de certo curiosa ver essa vontade de romper o somno, persistir mesmo durante o somno até a hora previamente marcada! A que causa attribuir o facil despertar de uma mãe ao menor suspiro de sua criança? Emvão o ruido da rua e os gritos dos caminhandes ritinem nos ares; emvão troveja e fulmina; ella dorme. Mas apenas um ligeiro sopro move os labios de seu filho, ou elle se agita no berço, e logo ella acorda! Ella ouviu esse sopro e esse movimento, porque estava attenta, e *queria* ouvil-o. O corpo dorme, o espirito dormita, mas o amor de uma mãe não dorme nem dormita.

O que dorme pois nesse individuo, quando a vontade, a intelligencia, diversas especies de memoria e, ao que parece, a percepção externa estão assim em tanta actividade, o corpo firme, e a mão obedecendo aos dictames do espirito? Qual o orgam, ou qual a faculdade cujo somno faz que esse individuo, um momento após em completa vigilia, se não lembre do seu longo trabalho, tão attento e pensado?

Os physiologistas, procurando analogias, que, si não explicam os factos, ajudam ás vezes a descobrir as suas leis, allegam que tambem durante a vigila nos não lembramos de um dia para outro e da manhã para a tarde de innumeraveis impressões que sentimos e de idéas que tivemos, as quaes entretanto influem nas nossas determinações quotidianas. É verdade. Mas esse esquecimento se explica pela fugacidade dessas sensações e idéas que passam, e rapidamente se succedem, umas habituaes, outras indifferentes, a que não damos attenção, nem tempo para que deixem vestigios que despertem a memoria. No mesmo caso porêm não está o trabalho attento, especial e aturado do somnambulo.

O Dr Lélut, na sua Physiologia do Pensamento, inclinando-se á opinião de Descartes, de Leibnitz, de Maine de Biran, de Jouffroy e de outros eminentes philosophos, sustenta com optimas razões que não ha somno sem sonhos; que no mais profundo somno, e apparentemente o mais insensivel, não ha suspensão completa do exercicio das facul-

dades d'alma, e mesmo da vontade, como não ha igual suspensão das funcções do corpo; e equipara o completo esquecimento desses sonhos ao dos somnambulos. *) Sendo assim, si não há suspensão completa do pensamento no mais profundo somno, o que, convêm dizer, só por inducção podemos admittir, contra a opinião de Locke, e de outros philosophos e physiologistas, o esquecimento completo desse sonhar, que não explica o dos somnambulos, carece de igual explicação; e como nenhuma achamos nos que se occuparam deste assumpto, diremos o que á vista dos factos nos occorre.

Primeiramente, o que é o somno? É vesivelmente, e antes de tudo, um entorpecimento da sensibilidade geral e especial, do qual participa mais ou menos a força motriz, do que resulta que as impressões externas no gráo ordinario não são sentidas, e o corpo se relaxa e tende ao decúbito. Pouco importa a causa physiologica desse entorpecimento periodico, que póde ser uma contracção no orgam central da enervação, que impeça as impressões de chegar ao ponto, ou pontos em que se operam as sensações, ou um relaxamento do systema nervoso destinado á sensibilidade, de modo que as impressões se não trasmittam. Dado esse estado, disperta a intelligencia e a vontade, não ha duvida que essas potencias, não distrahidas pelas impressões diarias, podem entrar, e com effeito entram nesse

*) Lélut. Physiologie de la Pensé. T. II., pag. 450.

exercicio a que chamamos sonho, que é o pensar durante o somno. Ora, como o embotamento da sensibilidade, por onde sempre começa o somno, é ordinariamente mais pronunciado que o da força motriz, pois que muitos, não somnambulos, dormem sentados, em pé, e mesmo á cavallo; dada uma mais forte suspensão da sensibilidade, ficando livre a força motriz organica, póde esta, em obedienca á vontade e á intelligencia despertas, dar movimento ao corpo, sem o menor sentimento de esforço, porque as contracções musculares não são sentidas. Assim teremos um somnambulo, que pela acção revela a vigilia do espirito, e podemos ter tambem mais facilmente esses sonhos sem manifestação alguma exterior.

Mas, o esquecimento desses sonhos, a completa falta de memoria desses actos intellectuaes e volontarios, como se explica? *That is the question!*

Vejamos. Temos o esquecimento das dôres e contracções musculares soffridas pelos iudividuos incompletamente chloroformizados; o que se attribue ao entorpecimento do cerebro, que não recebeu os signaes dessas sensações produzidas só com o concurso da medulla alongada não chloroformizada. Notaremos que, do mesmo modo que são esquecidas sensações tão dolorosas, que se revelam por contorções e gritos, outras sensações se podem dar nesse estado com igual esquecimento, pelo menos as desses mesmos gritos e contorções.

Temos o esquecimento dos actos do delirio depois do restabelecimento do cerebro ao seu estado normal; o que se póde explicar pelo desapparecimento dessas impressões desordenadas, e accidentaes do seu estado enfermo, no qual ha sempre grande perturbação da memoria e da sensibilidade geral e especial.

Temos finalmente o esquecimento dos actos intellectuaes e voluntarios bem coordenados e expressos do somnambulismo, tanto espontaneo como magnetico, em cujo estado ha suspensão incontestavel e comprovada da sensibilidade, sem que possamos dizer cousa alguma do estado do cerebro do somnambulo.

Que conclusão geral podemos tirar desses factos? A unica, a meu ver, legitima, e que a todos esses casos se applica, é que os actos do espirito sem o concurso normal da sensibilidade, e do cerebro em estado de receber e conservar as impressões sensiveis, não deixam nesse orgam modificações que despertem a memoria quando se restabelece esse concurso. Por conseguinte é possivel a permanencia do pensamento e da vontade mesmo durante o mais profundo somno.

Mas, perguntarão, como então nos lembramos de tantos sonhos que occorrem do mesmo modo, estando o corpo em repouso, e suspensa a sensibilidade? Porque nos lembramos destes e não daquelles?

Cremos que essa lembrança, que só dura quando logo ao despertar prestamos alguma attenção ao extraordinario do sonho, serve para corroborar o que fica exposto. Primeiramente, a suspensão da sensibilidade no nosso somno ordinario não é igual em força á do somnambulismo, pois que o proprio sonhar e qualquer movimento nos acorda; emquanto que a insensibilidade do somnambulismo é tão forte que resiste ao movimento do corpo, e aos esforços que ás vezes se fazem para despertal-o. Em segundo logar os sonhos de que nos lembramos são concepções tão vivas, tão animadas que parecem sensações e percepções de objectos reaes presentes aos nossos sentidos. Não admira pois que deixem impressões no cerebro, si elle se não acha muito adormecido. Mas si as nossas concepções do sonho são como os nossos rapidos pensamentos da vigilia, sem uma forte representação de objectos, nenhuma impressão poderá deixar nesse orgam entorpecido, pois que mesmo na vigilia o não deixam.

Lembraremos ainda que sem movimentos, pela suspensão completa e morbida da força motriz, não ha expressão de faculdade alguma, ainda que todas, mesmo a sensibilidade, estejam em exercicio, e a vontade em acção; o que acontece em certos casos de morte apparente, em que o espirito, conscio do seu estado, sente e percebe o que se passa no exterior, e se esforça para fallar e vencer a cadaverica immobilidade do seu corpo, que morto parece a

quem o vê; e desse estado horrivel conserva elle memoria, porque não houve suspensão da sensibilidade, isto é, a inercia da força motriz não se communicou ao cerebro, nem aos nervos dos sentidos.

Como se dá esse estado d'alma vigilante, vendo e ouvindo n'um corpo apparentemente sem vida, o que talvez nos parecesse impossivel si alguns casos se não apresentassem; podemos conceber esse outro estado da suspensão completa da sensibilidade, ficando incolomes a intelligencia, a vontade e a força motriz, e então o espirito, percebendo as cousas immediatamente, pela virtude que lhe é propria, e sem intermedio de impressões e de sensações, e só por uma intuição ou representação puramente ideal. E tal é sem duvida o estado do somnambulismo.

Talvez, á primeira vista, repugne aos physiologistas admittir a possibilidade dessa percepção ou intuição, sem o intermedio de impressões, de sensações e dos orgãos dos sentidos; pois que alguns, limitando-se a certos casos que não podem negar, crêm que mesmo no estado de somnambulismo não ha suspensão completa da acção desses orgãos.

Para esclarecer essa difficuldade lembraremos o facto incontestavel e geralmente sabido, que nos sonhos ordinarios temos concepções originaes é combinadas que parecem verdadeiras percepções de objectos reaes relativos a diversos sentidos; e escusado é dizer que sem impressões nos raspectivos

orgãos externos, e só em virtude dessa faculdade a que chamamos imaginação, e que sem duvida é a mesma que na vigilia concebe cousas similhantes, sem essa viveza e nitidez que as torne sensiveis como nos sonhos.

Ora, si no entorpecimento dos orgãos externos dos sentidos podemos conceber cousas que os não impressionam, que não existem, e apresental-as como si estivessem presentes, impressionando esses orgãos; porque não poderemos em certos casos conceber cousas que existem, e que hão de existir, admittindo-se uma maior lucidez da intelligencia, justamente por se ella achar mais livre das prisões organicas que limitam a sua potencia? Essas concepções, coincidindo com a realidade das cousas não fornecidas pela memoria, são verdadeiras percepções, ou intuições sem impressões sensiveis; mas, si quizerem, para as distinguir das percepções ordinarias, podemos conservar-lhes o titulo que mais geralmente se lhes dá de adivinhações, visões, e previsões; as quaes sendo produzidas durante o maior entorpecimento do orgam da memoria, isto é o cerebro, não deixam impsessões que a despertem, quando o concurso desse orgam submette o espirito as condições da sua vida diaria e experimental. Do mesmo modo que qualquer substancia unida á outras differentes não revela as qualidades especiaes que mostra quando separada.

O que é verdade em relação a todas as substancias simples materiaes que se ligam entre si por leis chimicas, porque o não será em relação ao espirito e o cerebro? Para nós isso é tão incontestavel como é certo que na vigilia não podemos ver sem olhos e sem luz, e no somno, ás escuras, temos visões de objectos perfeitamente esclarecidos, sem que os olhos, a luz e impressões externas para isso concorram.

Como se dá essa maravilha, que já nos não causa o menor espanto por muito commum, nenhuma difficuldade achamos em admittir que, em certo estado, possa o espirito ter intuições e conhecimento de cousas naturaes que impossivel lhe fôra ter na vigilia sem o concurso de todas as condições da percepção externa, e mesmo com esse concurso.

Quanto aos materialistas, que attribuem todas as faculdades intellectuaes á acção do cerebro, mais por systema que por sciencia, pois que não ha sciencia que tal demonstre, e auctorize as suas affirmações; si elles se não illudem com palavras, reconhecer devem que essa acção desconhecida, que falta no cerebro do cadaver, infallivelmente depende de um agente distincto da massa cerebral, de um ser capaz do querer, de sentir, de pensar, de reproduzir os seus pensamentos passados, e prever o futuro; potencias que nada teem de commum com todas as propriedades physicas e chimicas, simples e compostas dos corpos da natureza.

Occorre-nos a proposito um trecho do mais decidido materialista allemão contemporaneo, que mostrando perceber a difficuldade da questão, procura comtudo explicar o pensamento só pela actividade do cerebro. Não occultaremos essa demonstração curiosa, que pelas suas contradicções prova a impossibilidade da tentativa. Eil-a.

« Do mesmo modo que a machina de vapor produz o movimento, assim de uma maneira analoga a complicada organisação das substancias do corpo animal dotadas de forças produz um conjuncto de effeitos, que na sua unidade chamamos espirito, alma, ou pensamento. Esta reunião de forças nada tem de material, não póde ser percebida immediatamente pelos sentidos, do mesmo modo que nenhuma outra força simples, taes como o magnetismo, a electricidade &., e não pode ser observada sinão nas suas manifestações. Definimos a força uma propriedade da materia, e vimos que são inseparaveis uma da outra; entretanto a idéa de uma é mui differente da outra; *uma é mesmo de algum modo a negação da outra.* Assim não podemos definir o espirito, isto é, a força, sinão como *alguma cousa immaterial, alguma cousa que exclue a materia, ou que lhe é opposta...* O cerebro é o principio, a origem, ou para melhor dizer, a causa do espirito ou pensamento; mas não é por isso o orgam secretor do pensamento; elle produz alguma

cousa que não é rejeitada, que não dura materialmente, e se consome no momento mesmo de sua producção... A actividade do cerebro não tem logar sem a consciencia inteira; ella não segrega subsancias e sim forças. » *)

Deixemos de lado a comparação do movimento da machina de vapor, que, como qualquer outro movimento, consiste em uma mudança de logar ou de relações, e nenhuma analogia tem com o pensamento, o sentimento e a vontade. E basta essa completa dissimilhança para se não allegar um tal exemplo. Além disso, a machina a vapor não se fez por si mesmo, nem se move sem um agente que a impilla.

Mas, comprehende alguem o que quer dizer uma força ou um complexo de forças, que sendo propriedade inseparavel da materia, é ao mesmo tempo immaterial, e tão differente da materia que a exclue, e lhe é opposta, e de algum modo é a sua negação? E esse cerebro, que sendo um composto de substancias dotadas de forças inseparaveis da materia, *segrega forças* sem substancia que constituem o pensamento, mas não segrega o pensamento, e sim uma cousa que não dura materialmente, e que a sua actividade não póde produzir sem consciencia, e que é por conseguinte o pensamento?

E com estes engrimansos, illudindo as difficuldades, pretendem alguns materialistas que os con-

*) L. Büchner. Force et Matiére; pag. 140 e 741.

sideremos como sabios ostensores da verdade! Palavras ocas, phrases contradictorias com que se engana a ignorancia presumpçosa! Eis ao que se reduz esse logogripho.

Diz outro materialista contemporaneo: «O pensamento é um phenomeno analogo ao calor e a luz, que são simples vibrações das moleculas da materia, postoque se não apresentem como taes ao nosso *espirito*; do mesmo modo, o pensamento é um movimento cuja natureza nos é desconhecida, é verdade, mas emfim é um movimento, que pela influencia de certas excitações toma a fórma pela qual somente podemos ter consciencia.» *) Perguntaremos o que é esse *espirito* a quem se apresentam o calor e o frio como simples vibrações das moleculas da materia? E o que é esse *nós*, que tem conscienca do movimento sob a fórma de pensamento? Será o cerebro, que, não tendo conscienca do seus movimentos, nem mesmo de sua existencia, tem não obstante a consciencia da transformação do seu movimento em pensamento?

Pergunta esse mesmo materialista: « Ccmo o movimento das moleculas do cerebro se apresenta com a fórma de pensamento? e responde que o não sabemos ». Não obstante continua elle dizendo: « Pois que o movimento constitue essensialmente o pensamento, a causa em nós desse movimento deve ser uma força ou forças capazes de o produzir.

*) P. M. Bérand. Etude sur l'Idée de Dieu. Paris, 1875, pag. 104.

Ora, nada prova que essas forças sejam intelligentes, isto é, que ellas tambem vejam seus movimentos com a fórma de pensamento. Tudo prova, ao contrario, que ellas não são intelligentes; porque a intelligencia resulta precisamente da acção combinada dessas forças, e não reside em nenhuma d'ellas separadamente »! Como se trata de hypotheses e de theorias e não de factos, pois que ninguem viu os movimentos do cerebro, nem essas forças que o poem em movimento com a forma de pensamento, podemos francamente dizer que essa intelligencia que resulta de forças não intelligentes, nos parece uma proposição tão absurda, como a de uma extenção que resulta de partes não extensas, ou de um movimento que resulta de cousas que se não movem. Si essas forças não intelligentes só produzem os diversos movimentos do cerebro, resta a saber quem, na presença desses movimentos, pruduz o pensamento.

Si os materialistas, que por forças ou qualidades da materia só entendem os seus diversos e oppostos movimentos, taes como o peso, a força mechanica, o calorico, a luz, a electricidade, o magnetismo, a affinidade e a cohesão, discorrendo sobre o espirito e o cerebro, em vez da palavra força, bastante equivoca, empregassem a palavra movimento, ou as suas designações especificas mencionadas, veriam o absurdo da sua linguagem, si dicessem que o cerebro segrega movimentos sem materia, e mui

embaraçados se veriam em transformar um complexo incomprehensivel de movimentos do cerebro em pensamentos, sentimentos, e vontade. A tanto não chega a chimica.

Não ha outro recurso sinão deixar uma substancia espiritual na pacifica posse dessas faculdades; do mesmo modo que para se explicar as impressões da retina se admittem vibrações de um fluido imponderavel que ninguem viu, que ninguem sabe o que é, e a que chamam ether, para evitar o equivoco da palavra luz applicada ás sensações luminosas e ao agente exterior; duas cousas inteiramente differentes, como são differentes os sons, e as vibrações de um instrumento; o calor que sentimos, e o movimento a que se dá o mesmo nome.

Do que fica exposto concluimos que a unica funcção que se póde attribuir ao cerebro em relação á intelligencia é receber e reproduzir as impressões ou signaes dos actos sensiveis do espirito que despertem a reminiscencia das cousas e das palavras que as designam; isto é, representar no interior o mesmo papel que attribuimos ás impressões exteriores sobre os argaõs externos dos nossos sentidos; porque a memoria, considerada como faculdade puramente intellectual, é a intelligencia mesma reconhecendo os seus actos passados, embora provocados estes por impressões ou movimentos cerebraes.

Alêm disso a experiencia mostra que o cerebro exerce uma influencia nos movimentos do apparelho vocal; algumas de suas lesões arrastram a paralysia desses orgãos e a perda da articulação da palavra, sem perda da intelligencia, e outras vezes sò a perda da memoria das palavras, ou das cousas.

Como a unica idéa que podemos ter da acção ou actividade de um orgam é a de movimento, ou pelo movimento a transformação de substancias materiaes em outras da mesma natureza, que a isso se reduzem as funcções de todos os orgãos animaes e vegetaes; devemos acrescentar, para evitar equivocos e qualquer falsa interpretação, que as palavras — impressões, signaes, vestigios — applicadas ao cerebro, são expressões convencionaes para designar as modificações vitaes, inteiramente desconhecidas, que esperimenta esse orgam pelos actos sensiveis do espirito; porque nada, absolutamente nada sabemos dessas impressões ou signaes, nem o que são, nem como se produzem, nem como se associam, nem como se conservam sem despertar a memoria, nem como a despertam espontaneamente, ou pela acção da vontade que as revoca.

Os physiologistas mais eminentes não comprehendem essa maravilha, e um d'elles, o sabio Cuvier, diz desanimado: « As funcções do cerebro suppoem a influencia reciproca, para sempre incomprehensivel, da materia divisivel e do eu indivisivel, hiato invencivel no systema das nossas idéas, e

eterno escolho de naufragio de todas as philosophias. Não somente não podemos, nem poderemos jamais comprehender de que modo vestigios impressos no cerebro possam ser percebidos pelo nosso espirito, on n'elle produzir imagens, como por mais delicadas que sejam as nossas pesquizas, esses vestigios por nenhum modo se mostram aos nossos olhos, e nós ignoramos completamente qual é a sua natureza ».

Essa é a sciencia do Supremo Criador, sobre a qual a physiologia e a psychologia balbuciam, sem poder attingil-a.

Dê-se ao espirito o que é do espirito, e ao cerebro o que lhe pertence, e melhor comprehenderemos a obra divina.

CAPITULO XXIV.

Da imaginação. Em que se distingue da memoria. Refutação da theoria das imagens das cousas conservadas no cerebro. Em que consistem as chamadas impressões cerebraes.

Uma das faculdades mais notaveis do espirito humano, e á que maior e mais variado numero de phenomenos ordinariamente se referem, é sem duvida a imaginação, que mesmo nas concepções e demonstrações da sciencia toma uma parte muito activa, suppre todas as suas deficiencias, e representa o papel mais brilhante e seductor, apezar do desdêm com que a tratam os sabios, que nem por isso são os que d'ella menos se servem, e menos abusam,

Com effeito, á imaginação, considerada em geral, se attribuem os systemas phylosophicos e scientificos, as ficções dos poetas, as composições dos musicos, dos pintores, dos architectos e dos machinistas; e ainda á imaginação attribuimos os sonhos, as visões, a monomania, a loucura, e tudo emfim o que nos parece não ser objecto de percepção externa, ou fornecido pela memoria das cousas percebidas, e sim uma concepção, invenção, ou producção original do espirito mesmo, e por conseguinte não tendo realidade fóra d'elle.

No sentido mais restricto da palavra, a imaginação se define a faculdade que temos de conceber e representar mentalmente objectos que poderiam ser percebidos si existissem.

Si o homem nunca sonhasse, nem se allucinasse, nem delirasse, nem nunca se illudisse a respeito da realidade das cousas, facil fôra a distincção entre a imaginação e a percepção. Mas attendendo a todos esses estados do espirito, e á natureza mesma dos phenomenos sentidos, lembrados, ou imaginados, a distincção é mais apparente que real, e só depende do modo pelo qual os mesmos phenomenos se associam.

Bem conhecer as cousas é distingnil-as umas das outras, e notar o que cada uma offerece de particular. Quando tratámos da percepção, vimos que perceber é inferir uma cousa de outra, e applicado esse termo aos phenomenos sensiveis, a percepção é a firme crença que o objecto phenomenal presente aos nossos sentidos tem uma causa existente fóra de nós, isto é, fóra da nossa consciencia e distincta da sensação. Mas, o que immediatamente se apresenta ao nosso espirito, o que constitue o phenomeno de consciencia, e nos suggere essa inferencia de uma cousa exterior, é sempre um modo subjectivo de sentir, que no estado de vigilia se toma vulgarmente como a propria realidade exterior, postoque o não seja.

O que os nossos sentidos nos mostram são as suas mesmas modificações, as suas mesmas sensações, e d'ellas não passam, e como taes, são puras concepções primitivas, sem existencia fóra da consciencia, embora causadas, como cremos, por impressões de agentes exteriores desconhecidos. A extensão mesma que os nossos sentidos nos mostram, que vemos e tocamos, e que consideramos como uma propriedade essencial da materia, e sem a qual a idéa mesma da materia desapparece, não é a extensão real; é simplesmente a extensão da côr e da resistencia, que poderá corresponder álguma cousa extensa e resistente, mas que sem essa cousa do mesmo modo se apresenta ao nosso espirito, ou o nosso espirito a representa, por essa combinação de idéas sensiveis a que chamamos imaginação. E quando mesmo a extenção finita da côr e da resistencia corresponda a uma realidade finita, extensa e impenetravel, nem por isso a extensão sensivel, a que vemos e tocamos, é a medida exacta da extensão real de uma cousa composta de moleculas contiguas que nos parece maior ou menor segundo as distancias, e o gráo de contracçao das suas partes.

Como isso é incontestavel, parece evidente que as faculdades que produzem essas apparencias sensiveis, que durante o estado normal da vigilia se tomam por qualidades da materia, e as referimos a impresssões feitas sobre os orgãos externos dos

sentidos, sejam as mesmas faculdades que, por uma acção interior, produzem iguaes apparencias que constituem os sonhos, as allucinações, a loucura, e essas outras menos vivas e mais ou menos voluntarias que constituem a imaginação da vigilia.

Com effeito, não podemos admittir que tenhamos faculdades para produzir phenomenos sensiveis por impressões externas, e outras para produzir os mesmos phenomenos por impressões cerebraes, mais ou menos vivas, com participação ou sem participação da vontade; que isso não muda a natureza desses phenomenos. São sempre as mesmas faculdades primitivas que entram em acção, e cujos effeitos tomam nomes diversos de sentidos externos, imaginação, illusão, sonho, loucura, segundo julgamos que essas faculdades operam em virtude de impressões de agentes exteriores, ou em virtude de uma acção interior, ou cerebral, mais ou menos regular ou desordenada.

A memoria mesma, ou para fallar com mais precisão, a reproducção dos objectos da memoria, é uma re-concepção dessas mesmas faculdades, é uma imaginação fiel das mesmas cousas, acompanhada do reconhecimento da sua anterior concepção. Sem esse reconhecimento os objectos da memoria são os mesmos da imaginação, dados pelas mesmas faculdades, e nos parecem producções novas.

Parecerá talvez extranho o dizer que as faculdades que produzem os objectos imaginarios, as

concepções que referimos á memoria e á phantasia, são as mesmas que produzem os phenomenos simples ou combinados que attribuimos aos sentidos externos; porque ordinariamente se confundem os sentidos, que são as faculdades d'alma produtoras das sensações, com os seus respectivos orgãos externos, que nada mais fazem do que receber e transmittir ao cerebro as impressões exteriores, que podem ser, ou deixar de ser sentidas; e esses orgãos com effeito nenhuma parte tomam no trabalho da imaginação; mas tambem não são elles que produzem as sensações primitivas, que vulgarmente se tomam por objectos percebidos, donde procedem todas as illusões dos materialistas, que, como o vulgo, identificam os diversos modos de sentir com a realidade das cousas.

Esses orgãos externos dos sentidos teem correspondentes no cerebro, não sabemos de que modo distribuidos, onde, suppomos, se conservam os signaes das nossas sensações primitivas. Talvez que esses orgãos sejam as circumvoluções cerebraes; mas as funcções que lhes attribuimos relativas ás especies de impressões, e que qualquer physiologista phylosopho póde razoavelmente admittir, nada tem de commum com as faculdades imaginarias da phrenologia.

Podemos admittir que as moleculas vivas desses orgãos, excitadas uma ou mais vezes pelas sensações causadas por impressões externas, adquiram

a propriedade de reproduzir impressões similhantes, que provoquem a reproducção imaginaria das mesmas sensações, quer por uma agitação vital espontanea dessas mesmas moleculas, quer por uma determinação da vontade, e que essas moleculas, pela sua agitação, representem na reproducção das idéas sensiveis o mesmo papel que a physiologia faz representar ás impressões externas na producção das sensações; isto é, o papel de simples excitadores do espirito, excitações que em nada se parecem com as modificações sensiveis que provocam.

Logo que as moleculas desses differentes orgãos cerebraes se agitam por uma causa interior, reapparecem as mesmas idéas sensiveis combinadas por modos diversos; ora de uma maneira habitual que reconhecemos, em harmonia com as impressões externas actuaes; e chamamos a isso memoria; ora de uma maneira nova, em parte voluntaria, menos vivas pelo contraste de impressões externas; e então toma o nome de imaginação, ou phantesia; ora de uma maneira quer nova, quer em parte habitual, durante o somno, sem contraste de impressões externas que se acham suspensas; e isso é sonhar; ora emfim em desordem, baralhadas as impressões ou excitações externas com as internas, as sensações de umas com as das outras; e isso constitue o delirio e a loucura.

O que varía não são as faculdades, mas o modo pelo qual ellas entram em acção, pelo estado e

perfeição do seu instrumento. Em todo e qualquer caso, porêm, essès phenomenos sensiveis, mais ou menos vivos, produzidos pelas mesmas faculdades, considerados n'elles mesmos, sem referencia á cousa alguma que os provoque quer interna que externa, são sempre da mesma natureza, isto é, são sempre phenomenos subjectivos, modos de ser conscio, idéas sensiveis, concepções do espirito, producções das suas faculdades sensitivas, que só nos parecem qualidades das cousas quando as attribuimos a uma causa exterior.

Mas a faculdade pela qual nós inferimos, ou percebemos que essas apparencias teem uma causa, condição, ou realidade distincta da sua apresentação ou representação; que em certos casos essa causa, ou condição, é o nosso proprio espirito, ou o estado do nosso cerebro, e em outros casos essa causa está fóra de nós; essa faculdade, á que se dá o nome de percepção, não póde ser a mesma que produz as apparencias sensiveis; essa faculdade é puramente logica, puramente racional e philosophica: é a razão, a intelligencia, exercendo-se sobre todos os dados da sensibilidade, cujas modificações e combinações são tão numerosas e varias que apenas as podemos designar por especies.

Si é em virtude dessa faculdade racional que analysamos todos os phenomenos sensiveis, e comparando-os uns com os outros, raciocinando sobre elles, e sobre o modo de sua apresentação primi-

tiva, e de sua reproducção mental, inferimos que elles teem condições de existencia em nós e fóra de nós; si isso é perceber, julgar, concluir, não podemos dividir essa faculdade em muitas; não podemos dizer, como o inventor da phrenologia, que todas as nossas faculdades são perceptivas, pois que as faculdades sensitivas não raciocinam, nada inferem, nada percebem. O que ás vezes parece inferencia das faculdades sensitivas é simplesmente uma associação natural de sensações que determina movimentos instinctivos. Nos irracionaes essas associações de sensações parecem intelligencia, como a excitabilidade de alguns vegetaes parece sensibilidade.

Não podemos tambem admittir com Spurzheim e seus continuadores que a memoria e a imaginação sejam gráos, ou attributos communs das faculdades perceptivas, não só porque não ha muitas faculdades perceptivas, como porque os objectos da memoria e da imaginação são produzidos, como vimos, pelas mesmas faculdades sensitivas, em virtude de uma acção interior mais ou menos normal ou extraordinaria; e não são essas faculdades mesmas que reconhecem esses objectos como antigos ou novos, passados ou presentes, fielmente reproduzidos ou de um modo original; o que, tanto n'um caso como n'outro, é sempre um juizo, uma inferencia, que suppõe comparação de cousas diversas, e a permanencia do sujecto intelligente.

Fallando pois com todo o rigor philosophico, podemos dizer que ha varias especies de imaginação; porque ha varias especies de sensações, e varios modos pelos quaes as nossas idéas sensiveis mentalmente se combinam, quer por uma acção espontanea, quer por uma determinação da vontade na criatura humana. Mas, não deviamos dizer que ha varias especies de memoria, e só o dizemos por convenção, e para sermos entendidos, obrigando-nos a isso a linguagem commum; porque os objectos da memoria são os mesmos das sensações e da imaginação emquanto por nós reconhecidos pelo modo de sua reproducção conforme o typo anterior; e esse reconhecimento, que constitue a memoria, provêm de uma faculdade distincta das que produzem ou reproduzem os objectos. Essa faculdade que não varia, que é sempre a mesma, tanto reconhece o passado como o presente, tanto os phenomenos que reapparecem quaesquer que elles sejam, como os novos que se apresentam; porque, perceber alguma cousa como nova é ter memoria de um passado em que ella se não apresentou ao nosso espirito; o que póde depender ou de não ter sido ella com effeito percebida no passado, ou de não ter deixado vestigios no cerebro para ser representada e reconhecida.

A memoria, fallando com exactidão, consiste antes na consciencia da identidade do ser racional que se reconhece sempre o mesmo em relação ás suas idéas passadas e presentes, do que na repro-

ducção das mesmas idéas. Mas, como o espirito contempla mais habitualmente as suas proprias idéas, e o modo pelo qual ellas se apresentam, do que á sí mesmo, considera por conseguinte a memoria antes pelo lado da fiel reproducção das idéas, do que pelo lado do seu reconhecimento, e chama imaginação tamsomente a uma combinação nova e interior dessas mesmas idéas.

Mas, como as nossas idéas, do mesmo modo que as palavras com que as exprimimos, não tendo existencia sinão no momento mesmo em que o espirito as produz e reproduz, se associam em uma serie em que o passado se liga ao presente, e já contêm a expectação do futuro, por uma consciencia que as reconhece, e d'ellas se distingue como sujeito permanente? De que modo póde isso depender do trabalho occulto de um orgam insensivel?

Para que podessemos explicar de que modo, por alguns movimentos das moleculas do cerebro, o espirito reproduz e combina essa multidão de idéas sensiveis tão differentes, ora em uma ordem que chamamos memoria fiel; ora de uma maneira que chamamos imaginação criadora; umas vezes parecendo que essas idéas se nos apresentam espontaneamente, como si tivessem existencia propria; outras vezes tendo nós a consciencia que com esforço as produzimos e artisticamente as combinamos, approvando umas e regeitando outras, por

um juizo critico do nosso proprio entendimento; para que podessemos explicar essas maravilhas do espirito humano, seria necessario que primeiro a physiologia nos explicasse, sem converter o effeito em causa, como essas impressões externas, tão desconhecidas como as internas, transmittidas pelo nervo optico ao tenebroso cerebro, nos poem diante dos olhos essa multidão de objectos de côres, dimensões e configurações differentes, que a nossa vista alcança, ou antes que o espirito produz pela sua faculdade de ver! Seria necessario que ella nos explicasse tambem como as vibrações diversas e successivas de cem instrumentos, transmittidas pelas moleculas do ar agitado de mil modos a um tempo, e pelos nervos acusticos levadas ao cerebro, são sentidas em sons harmoniosos por quem tem a faculdade de ouvir, que é quem produz os sons, parecendo entretanto que elles nos veem de fóra!

Esses phenomenos incontestaveis a sciencia os reconhece, mas a explicação, qualquer que ella seja, parecerá sempre incerta e duvidosa; porque não podemos entrar nos dominios da realidade absoluta sinão pelo raciocinio, afastando todas as apparencias sensiveis; e não podemos representar nem explicar cousa alguma sinão por meio dessas mesmas apparencias, sem as quaes desapparece a realidade physica.

Entre as faculdades do espirito e os phenomenos materiaes não ha a menor analogia. O que mais

razoavelmente podemos dizer dessas modificações cerebraes, é que entre ellas e as nossas idéas sensiveis só póde haver a relação que existe entre os caracteres escriptos, puramente convencionaes, e os pensamentos que á vista d'elles exprimimos por meio de sons articulados, sem que entre as duas especies de signaes, graphicos e verbaes, exista a menor similhança, ou a menor relação de causalidade.

Esse mesmo exemplo de tão várias combinações de signaes convencionaes, e da multidão de palavras igualmente convencionaes de que pela memoria com tanta facilidade nos servimos, escrevendo e fallando, prova que as impressões e combinações cerebraes desses signaes visuaes e auditivos são produzidas pela acção mesma do espirito sobre o cerebro. Si tivessemos um orgam para a producção, conservação e interpretação mental das palavras, todos fallariam uma só lingua. E si o orgam é indifferente á producção e conservação de qualquer systema de signaes convencionaes, é evidente que elle se presta á acção de um poder extranho e livre, de uma intelligencia capaz de entrar em convenção com outras iguaes, e que é essa intelligencia que dispõe o orgam a reproduzir os signaes dos seus actos sensiveis.

O que dizemos dos signaes convencionaes, podemos igualmente dizer das impressões das cousas naturaes. Que prodigioso numero de objectos de especies

differentes se tem apresentado a nossos olhos uma e mais vezes, em circumstancias e relações diversas, de que conservamos memoria! Como ficam arrecadadas e occultas no cerebro as impressões dessas cousas, e dos seus modos accidentaes, para a reproducção memorativa de suas imagens, quando queremos? Ficarão nesse orgam arrumadas tantas impressões distinctas de um mesmo individuo quantas as partes que o compoem, e as vezes que o vimos? Teremos no cerebro a impressão do sol gyrando do oriente ao occidente, e a da lua em suas diversas phases? A lembrança e representação mental do desenvolvimento de uma arvore, que vimos crescer de dia em dia, cobrir-se de flores, e após de fructos, uns verdes e outros maduros, perder as fôlhas em uma estação, e reproduzir novas em outra, dependerá de series de impressões accumuladas de todas as partes dessa arvore em differentes tempos e estados? E quando nos lembramos das evoluções de um exercito, andarão alinhadas em batalhões diversos milhares de impressões de soldados, as das carretas rodando, e as dos generaes a cavallo, correndo no cerebro de um lado para outro? Dar-se-hão com effeito na massa cerebral batalhas, tempestades naufragios e mortes de impressões corpusculares, e simulacros infinitamente pequenos de todas as cousas que vimos, tocamos e ouvimos? E quando todas essas imagens desapparecem da consciencia, ficarão escon-

didas nos meandros do cerebro, para que outras entrem em scena? Mas tudo isso é muito ridiculo e absurdo.

Entretanto os physiologistas fallam de impressões, de imagens, e até mesmo de idéas, e de sensações que o cerebro elabora, combina, e conserva; exactamente como si as impressões e as idéas fossem substancias atomicas, susceptiveis de serem elaboradas e conservadas! Essa linguagem figurada, mais propria da poesia que da sciencia, e de que entretanto a sciencia tanto abusa, dá causa a muitos enganos, e taes enganos são mui prejudiciaes quando se trata da sciencia do espirito humano.

Um dos mais eminentes physiologistas modernos, o profundo Müller acha difficuldade em admittir que as imagens ou idéas das cousas estejam fixas no cerebro, e diz gravemente: « A faculdade de conservar ou reproduzir as imagens ou idéas dos objectos que impressionaram nossos sentidos não permitte admittir que as series das idéas se fixem em taes ou tas partes do cerebro, por exemplo, nos corpusculos ganglionarios da substancia cinzenta: porque as idéas accumuladas n'alma se ligam entre sí de varios modos, taes como as relações de successão, de similitude, de analogia, e de opposição, e essas relações variam a cada instante. » *)

Mas, quer se considerem moveis, quer fixas as idéas em diversas partes do cerebro, a difficuldade

*) Müller. Physiologie, T. II., Liv. VI.

é sempre a mesma; não pelo motivo que allega o sabio physiologista, da contínua variedade nas relações das nossas idéas; mas sim porque as nossas idéas não são cousas, nem imagens de cousas que se accumulem n'alma ou no cerebro, como objectos diversos em um museo. E nada é mais contrario á verdade e a qualquer explicação, do que considerar as idéas como series de imagens, ou de impressões conservadas no cerebro, moveis, ou fixas.

As idéas são concepções do espirito, phenomenos de consciencia, que só existem para o espirito no momento e durante o tempo que as concebe. O que fica, o que se conserva, o que permanece no espirito, quando as não produz, é o poder a faculdade de as reproduzir, ou de conceber e combinar novas idéas; e o que fica no cerebro, depois das idéas concebidas e passadas, é a aptidão natural de reproduzir movimentos iguaes aos que experimentara pela acção das primeiras idéas concebidas pela alma. Essa aptidão se torna machinal pelo exercicio attento das faculdades sensitivas; do mesmo modo que o apparelho vocal, que não pensa nem discorre, se habitua, pela acção da vontade, a produzir e reproduzir machinalmente uma serie de movimentos combinados, que servem para a expressão sensivel das palavras mentaes. E hoje até mesmo os infelizes surdos de nascimento, procurando, pelo ensino, expellir com força o ar dos pulmões, e pôr em

movimento os labios e a lingua, como fazem os seus preceptores, proferem palavras, que nós ouvimos e elles não, e assim conversam e nos entendem, olhando para os movimentos dos nossos labios, que para elles servem de lettras e palavras.

Si o apparelho vocal bem conformado, obedecendo á vontade, adquire o habito de reproduzir com uma rapidez prodigiosa todos os movimentos successivos e combinados, necessarios para a producção sensivel dos sons articulados e das suas diversas entoações e modulações; si os dedos de um pianista adquirem do mesmo modo igual agilidade machinal para a producção dos sons musicaes, guiando-se a alma em ambos os casos pelas suas sensações, e não pelos movimentos dos apparelhos que ella põe em acção, e modera ou apressa á vontade; porque não poderá o cerebro reproduzir machinalmente os movimentos que lhe foram dados pela acção das faculdades sensitivas d'alma, de modo que pela reproducção habitual desses movimentos, possa ella ter a re-concepção imaginativa das sensações, ou idéas que concebeu na presença de impressões externas?

Esses movimentos, excitados pela vontade e pelas sensações actuaes, e que podem activar-se, cessar, ou desordenar-se, segundo o estado do orgam, serão porventura mais incomprehensiveis, mais inadmessiveis do que a hypothese de milhares e milhares

de impressões ou imagens conservadas no cerebro, que ora se retraiem, ora resurgem á luz da consciencia? E para esse apparecimento e desapparecimento, e associações das idéas, não se admittem igualmente movimentos no cerebro?

Esta inferencia de movimentos habituaes do cerebro é certamente mais intelligivel e philosophica que a hypothese de imagens ou impressões conservadas nesse orgam; porque todos os phenomenos e forças materiaes e organicas se reduzem a movimentos, e bastam esses movimentos cerebraes para explicar a reproducção da parte d'alma de suas idéas sensiveis.

É provavel que, tendo cada nervo a sua raiz ou complemento nos emispherios cerebraes, formando no seu conjuncto as circumvoluções, cada porção craneana reproduza a especie de movimentos analoga a que transmittiu a sua extremidade peripherica.

Podemos convencionalmente chamar impressões internas a esses movimentos do cerebro que provocam a nossa faculdade imaginativa, como chamamos impressões externas aos movimentos transmittidos pelos nervos; pois que de movimentos não passa o que elles do exterior nos transmittem.

Com effeito, o que póde, mesmo o nervo optico, transmittir de fóra ao cerebro sinão as vibrações que lhe são communicadas pelo do ether? Ha hoje

algum physiologista ou physico capaz de se persuadir que as imagens das cousas que vemos venham formadas e coloridas dos objectos ao través do espaço, e que subam em proporções microscopicas pelo nervo optico até o cerebro, e ahi se estampem? Movimentos e nada mais que movimentos, eis ao que se reduzem todas as chamadas impressões externas e internas, e são esses movimentos as unicas condições materiaes, os unicos estimulos para a revelação das faculdades sensitivas do espirito; e tão somente dessas faculdades; porque as operações da intelligencia, as inferencias racionaes, as inducções e deducções, as concepções voluntarias, do mesmo modo que as determinações da vontade, em nada dependem do cerebro, dependendo apenas das idéas sensiveis que lhes servem de base.

Si pela memoria temos o conhecimento intimo da nossa existencia em longos annos passados, pela imaginação inductiva, cuja esphera é mais vasta que a da memoria, podemos recuar essa existencia aos seculos anteriores, ou represental-a em uma vida futura, em que achemos a solução dos problemas desta vida terrestre. Essa imaginação, sustentada pelo conhecimento da natureza intellectual e moral do espirito humano, tem todo o valor de uma inducção scientifica.

De tudo o que fica exposto concluimos que a alma humana tem uma existencia propria, distincta e

separavel do corpo; que o cerebro não lhe dá faculdade alguma; que elle é tamsomente o instrumento que a alma mesma põe em acção para a reproducção e expressão de suas idêas sensiveis e communicação da influencia da vontade aos nervos motores do corpo, e que todas as suas funcções se reduzem a movimentos, que o espirito traduz em idéas sensiveis.

Como o espirito só tem consciencia dos seus actos sensiveis, intellectuaes e voluntarios, conjunctamente com a de sua permanencia e identidade pessoal, e nenhuma consciencia tem do modo pelo qual elle exerce as suas faculdades, nem do modo pelo qual as suas sensações e idéas sensiveis se objectivam no corpo ou fóra d'elle, nem do modo pelo qual a sua vontade influe no cerebro para dar movimento ao corpo; podemos tambêm concluir que, alêm dos phenomenos de que alma é conscia, outras funcções instinctivas exerce de que não tem conhecimento algum, e que a vida mesmo organica depende ao menos em parte de uma acção occulta d'alma, de que é prova a influencia que sobre essa vida exercem as nossas idéas e sentimentos.

O facto pois de não termos consciencia do trabalho da vida interior organica não é uma demonstração indiclinavel contra o animismo, á cuja opinião me inclino.

CAPITULO XXV.

Impotencia do materialismo na resolução dos grandes problemas da philosophia. Conclução

---

Qualquer que seja a opinião que se adopte a respeito do espirito e da materia, das faculdades intellectuaes e das funcções do cerebro, seremos sempre obrigados, para nos enterdermos, a distinguir os actos psychologicos dos phenomenos physicos, bem como as operações da vida das combinações chimicas, e a sentir em nós mesmos essa opposição e lucta constante entre as duas ordens de factos, sem que possamos deduzir os primeiros dos segundos, não-obstante a sua ligação temporaria na criatura humana.

Nenhuma inducção baseada na observação dos phenomenos externos poderá jamais convencer-nos que nos engana a consciencia, apresentando infallivelmente todos os seus actos dependentes e inseparaveis de um mesmo sujeito activo, unico e identico, que se reconhece no passado como no presente, e diz: eu penso, eu sinto, eu quero; e que a substancia desse eu indivisivel e conscio de sua identidade pessoal possa entretanto ser o acervo de moleculas heterogeneas, sem a menor identidade, que constituem o cerebro, e continuamente se renovam; e affirma Maleschott que « o ar que respi-

ramos muda a cada momento a composição do cerebro e dos nervos. »

Uma consciencia tão illusoria em sua base. tão opposta á realidade, tal como a querem fazer, equivaleria á negação de todas as sciencias da natureza, mesmo daquella que tal hypothese admittisse de bôa fé; porque, si não devemos crêr nesse facto fundamental da unidade do eu da consciencia, como poderemos crêr em inducções baseadas sobre os dados das sensações, que tambem são phenomenos de consciencia?

Entretanto essa these, tão contestada por eminentes philosophos, acha em todas as epochas defensores que a renovem, e hoje mais que nunca, principalmente entre os que com especialidade se dedicam ao estudo dos phenomenos physico-chimicos, e querem systematicamente reduzir tudo ás suas leis, das quaes ignoram as causas.

Postoque já tenhamos dito bastante sobre essa theoria, convêm aprofundal-a um pouco mais, e pesar a força de suas affirmações.

Como a razão principal porque os materialistas negam a existencia de uma substancia espiritual que em nós pensa é que não temos nenhuma idéa de uma tal substancia, ou força que escapa aos nossos sentidos, entremos nos seus dominios, e vejamos que idéa clara nos dão elles da substancia material

A palavra materia, como já tivemos occasião de dizer, não designa hoje na sciencia uma substancia

unica e homogenea em toda a extensão do espaço. É um termo generico e convencional que se applica a muitas especies de substancias elementares, que a chimica moderna considera como irreductiveis umas ás autras, dotadas de propriedades eternas, immutaveis e intransmessiveis, e que só teem de commum o serem todas essas substancias compostas de atomos separaveis, e poderem esses atomos invisiveis, que por hypothese se julgam differentes segundo as especies materiaes, ligar-se entre si por leis fixas, formando essa multidão innumeravel de corpos compostos, grandes ou pequenos, liquidos ou solidos, com vida ou sem vida, sem outra razão mais que uma absoluta necessidade que os põe em movimento contínuo, e que toma os nomes de attracção, expulsão, peso, calorico, electricidade, &., conservando porèm cada atomo as suas propriedades eternas, sem perder nenhuma, nem adquirir novas, porque não ha donde lhe venham.

Isto dizem e repetem os chimicos modernos, os mestres da sciencia, que se julgam profundos conhecedores dos segredos dos atomos, postoque nunca os vissem, e d'elles nada saibam, absolutamente nada.

Assim pois, a existencia da materia se resolve substancialmente na existencia dos atomos que a constituem, e todas as suas propriedades e transformações sensiveis se reduzem ás apparencias que resultam dos movimentos e combinações desses

atomos immutaveis em sua essencia. Quanto á causa desses diversos movimentos, resolvem a difficuldade suppondo que os atomos se movem de toda a eternidade. Porque tomaram antes tal movimento que tal outro? Porque se dispozeram em massas e constellações differentes, deixando immensos espaços entre si? Porque se submetteram a certas leis invariaveis? Porque, formando corpos vivos, se adaptaram a tantos typos differentes e hereditarios? Tudo isso foi por um feliz acaso no contínuo rodar dos atomos, sem fim, nem plano, nem intelligencia, nem vontade que os dirigisse!!

Apezar, porêm, de serem eternas as propriedades dos atomos, e não poderem elles adquirir novas, porque a chimica assim o prescreve, não duvidam os materialistas, em honra dos seus atomos, conceder-lhes a acquisição da faculdade de pensar, phenomeno accidental e ephemero que se arvora em razão soberana, e se mette a philosophar sobre a origem do mundo, e a dar explicações de todas as cousas! Não sei realmente porque daremos tanta importancia a essa intelligencia, filha do acaso; porque acreditaremos em suas inducções mais ou menos ariscadas e contradictorias; porque respeitaremos as suas regras logicas, si com effeito, como hoje pretendem os *evolucionistas*, ella não passa do resultado de habitos adquiridos pela adaptação e selecção, e transmettidos pela herança, e por conseguinte um phenomeno transitorio da composição

chimica de tres ou quatro libras de atomos heterogeneos que de passagem constituem alguns cerebros?!

O naturalista E. Haeckel *) sustentando e completando o romance zoologico da origem das especies, começado por Maillet e Lamarck, e desenvolvido pelo celebre Darwin, extranha que Agassiz, eminente naturalista, ousasse refutar aquella theoria, que se reduz a uma serie de hypotheses, e diz que Agassiz mesmo não podia prestar fé aos argumentos com que a combateu. Não nos será tambem permettido suppor que os Darwinistas lá para sí não podem prestar fé a essa ficção, imaginada só com o firme proposito de excluir da natureza qualquer intervenção divina, que elles repellem como sobrenatural e theologica, e indigna da sciencia moderna?

Lembrarei aqui a declaração de um dos luzeiros da sciencia positiva e de nenhum modo suspeito a essa escola; é Mr Littré quem falla: « A Philosophia positiva não é atheista, mas tambem não é deista. Como assim, e que meio termo ha entre as duas alternativas? O meio termo é a confissão da nossa incapacidade, experimentalmente demonstrada, de termos uma concepção geral do Universo que não seja uma *hypotese*. Nós não sabemos si o Universo é eterno ou criado, nem si elle é infinito ou finito, nem si ha um principio ou muitos principios,

*) Historia da Criação por Ernesto Haeckel. Trad. de Ch. Letonneau, pag. 110 e 629.

nem si elle é movido por um espirito infuso, ou produzido pelo encontro dos atomos.» *)

Como a sciencia positiva se reduz ao conhecimento dos phenomenos, suas relações e leis; como ella nada sabe, e professa nada saber quanto á origem e á realidade das cousas, e se limita sobre isso a inducções e a conjecturas mais ou menos chimericas; prefiro crer que os materialistas se enganam; prefiro crer que a intelligencia tem outra origem, e que a organisação mesma do corpo não é o resultado accidental de leis physicas e chimicas, a que estão sujeitos os atomos inertes, cuja existencia, pelo modo que a definem, se torna um pouco problematica, bem como todas as propriedades eternas que se lhes attribuem.

Um materialista moderno, que se ufana de o ser, e tomou a peito vulgarizar a doctrina dos novos Democritos e Epicuros da Allemanha, o Dr Büchuer, fallando dos atomos, assim se exprime: « Chama-se atomo a menor particula da materia que já se não póde dividir, ou que se representa como indivisivel, e admitte-se que toda a materia se compõe de taes atomos, existindo e adquirindo propriedades pela sua attracção e repulsão. » **)

Convêm notar que a sciencia ignora porque os atomos se attraiem ou se repellem; e como suppor que por esse modo adquirem propriedades, quando

*) La sciencie au point de vue philosophique, pag. 498. Note.

**) Force et Matiere, pag. 24 e 25.

se affirma que as propriedades dos atomos são eternas inalienaveis e intrasmessiveis? Mas parece que o explicador tambem nada sabe a tal respeito, porque continua o seu periodo dizendo: «Entretanto a palavra atomo só serve para exprimir uma *noção convencional,* postoque indispensavel, que referimos objectivamente á materia; mas impossivel nos é fazer uma idéa exacta da cousa que se chama atomo. nada sabemos da sua extensão, da sua fórma, da sua posição; ninguem o viu.»

Assim pois, o atomo é uma cousa convencional, da qual os chimicos nada sabem, e a referem objectivamente a outra cousa tambem convencional, chamada materia, e ficam todas essas entidades reduzidas scientificamente a cousas convencionaes! Não-obstante, porêm, essa ignorancia completa das cousas, reconhecida e confessada, affirmam os sabios materialistas, sem o menor escrupulo de consciencia, que esses atomos convencionaes, que ninguem viu, e dos quaes nada sabem, são dotados, provavelmente por convenção, de propriedades eternas e immutaveis, postoque pela observação sensivel pareçam contingentes e mudaveis! Não precisam pois os materialistas ver, e saber como as cousas são na realidade, para que d'ellas affirmem o que bem lhes parece! Mas si os psychologistas, pela contemplação das faculdades de sentir, de pensar e de querer, e pela identidade do eu da consciencia, que não é uma convenção, graças a Deos, dizem que

o ser que por esse modo em nós se revela é espiritual e immortal, postoque pela morte deixe de se manifestar neste corpo que antes animara; clamam que isso é sobrenatural, inadmissivel, impossivel, absurdo em virtude das leis chimicas e das suas cousas convencionaes! Como si elles fossem os confidentes dos segredos da realidade, e querem que Deos e o espirito sejam banidos da sciencia, e substituidos pelas suas convenções e concepções contradictorias! Que pretenções tão desasidadas! E a isso se chama sciencia positiva, em nome da qual se desdenha a metaphysica! Lembra-me o que diz Bacon a respeito dessa insipiente theoria, ensinada na Grecia por Democrito e Epicuro: « Emquanto elles se contentaram em preconisar os seus atomos, alguns espiritos mais penetrantes os supportaram, e os deixaram fallar; mas logo que elles pretenderam explicar a formação do universo pelo unico concurso dos atomos, sem que um espirito tivesse nisso a menor parte, elles tiveram por resposta um riso universal. » *) Quando idéas tão falsas, tao repugnantes se reproduzem e se propagam hoje em nome da sciencia moderna, convèm suspender o riso, e examinar seriamente as bases em que se fundam. É o que fazemos.

Proseguindo o doctor a esclarecer-nos a respeito dos atomos, diz ainda: « A philosophia especulativa nega os atomos, porque não quer admittir a exis-

*) Dignidade e Augmento das sciencias. Livro III., Capit. IV.

tencia de uma cousa que se não póde figurar como divisivel; assim nem a observação, nem a idéa que temos da materia nos conduzeriam jamais a um ponto em que nos fosse permettido parar, e já renunciamos a essa esperança... Eis porque só podemos dizer, a materia e por conseguinte o mundo é infinito nas suas menores cousas; e *pouco importa que o nosso espirito limitado, e habituado a ver por toda parte medida e termo, tenha repugnancia em admittir essa idéa.* »

Com taes razões, e com tal logica não ha absurdo que se não sustente. Esse *pouco importa* é admiravel! De modo que, quando se trata da materia, devemos respeitosos admittir cegamente tudo o que nos revelarem os inintelligiveis oraculos do materialismo moderno? E pouco importa que nos repugne, que seja falso, contradictorio, ou absurdo! Nesse caso a nossa intelligencia é limitada! Mesmo a de Platão, a de Descartes, a de Leibnitz, a de Pascal e a de Newton? Mas, em nome de que autoridade suprema, de que intelligencia sem limites, devemos admittir, em honra da palavra materia, o que repugna á nossa limitada intelligencia, habituada a ver com medida e termo tudo o que se chama material? Pois o materialismo, que se ufana de ser sciencia positiva, que repelle a metaphysica, que recusa o testemunho da consciencia a respeito da unidade e identidade do ser que pensa, tambem tem seus mysterios incomprehensiveis, sua

metaphysica abstrusa, seus objectos de fé cega que exedem os limites da capacidade humana? Examinemos esse mysterio.

Si a idéa que temos da materia, a que nos dão os chimicos, é que ella se compõe de atomos que pela sua attracção e repulsão adquirem propiedades, como é que essa idéa nos não permitte parar em um ponto indivisivel? Não ha nessa idéa contradicção alguma. Si a observação sensivel, ajudada pelo microscopio, nos não permitte ver o ponto em que pára a divisibilidade da materia, ficará por isso a sua menor particula sendo na realidade divisivel ao infinito? Mas essa conclusão é illogica e absurda.

Si os atomos teem existencia real no espaço, si d'elles se compõe a materia, infallivelmente cada atomo terá a menor extensão possivel, não susceptivel de diminuição sem que se aniquile, nem de augmento só por sí; por conseguinte indivisivel, limitado, e finito; e por mais incommensuravel que nos pareça o universo, elle é limitado e finito, e composto de cousas finitas e limitadas. Suppor a menor particula material divisivel ao infinito, é fazer uma supposição contradictoria e absurda. O atomo que idealmente se divide ao infinito é uma pura concepção do nosso espirito, sem realidade objectiva, que pela imaginação engrandecemos e phantasticamente dividimos. Por esse modo podemos tambem suppor que um ponto mathematico se dilate e divida ao infinito. É a divisão do nada feita por

palavras. Com razão diz David Hume, apezar do seu scepticismo: « Qualquer que seja a disputa sobre os pontos mathematicos, é preciso convir que ha pontos physicos, isto é, partes de extensão que não podem ser divididas ou diminuidas nem pelos olhos nem pela imaginação » *)

Applicar á menor particula da materia a concepção geometrica da divisibilidade infinita, é fazer da materia uma entidade imaginaria, puramente convencional. E com effeito é o que fazem os materialistas, quando fallam da materia nessa linguagem ambigua e nebulosa da moderna metaphysica allemã; de modo que se não sabe o que elles querem que se entenda por materia, que, em suas explicações, ora é um termo generico que se applica a substancias differentes e irredutiveis, ora é uma substancia unica que toma todas as fórmas, ora é um composto de atomos invisiveis dos quaes nada se sabe, ora esses atomos são dotados de propriedades inalienaveis e intransmessiveis, ora os taes atomos adquirem propriedades pela attracção e repulsão, e não sei o que mais. Por esse modo enigmatico diz ainda o auctor citado, repetindo as idéas vagas e confusas dos seus collegas. « A materia é infinita no tempo, isto é, immortal; ella não tem principio nem fim no espaço; as idéas que o nosso espirito limitado faz do tempo e do espaço,

*) Oeuvres philosophiques. Trad. franc. T. II., pag. 112.

tirando-as do mundo objectivo, não teem applicação á materia. »

Estas proposições metaphysicas são muito equivocas e obscuras, porque as palavras tempo, espaço, espirito, materia, mundo objectivo teem accepções mui differentes nos diversos systemas philosophicos; mas nós devemos aqui entendel-as segundo os principios do materialismo e do auctor, que claramente affirma que todas as nossas idéas veem do exterior pelos sentidos; que não temos idéas necessarias ou innatas, e por espirito só entende o pensamento, resultado da supposta acção do cerebro, e não uma substancia espiritual, capaz de produzir alguma idéa por virtude propria, o que o materialismo nega absolutamente.

Ora bem, si as idéas que temos do tempo e do espaço, tiradas do mundo objectivo, que é o mundo material, creio eu, não teem applicação á materia, será porque a materia está fóra do tempo e do espaço e do mundo objectivo? Nesse caso onde existe a materia? No mundo ideal? Ou será porque essas idéas do espaço e do tempo, tiradas do mundo objectivo, representam a materia como limitada e finita, sendo ella na realidade infinita e illimitada? Nesse caso como o sabeis? Donde vos vem essa idéa?

E o que é então este mundo objectivo? Será uma illusão, uma simples apparencia sem materia? E que materia é essa, que, constituindo o sol e a

terra e tudo o que chamamos material, inclusive o nosso cerebro productor dessa intelligencia que a julga, dá de sí tão falsa idéa, apresentando-se ou representando-se por toda parte como finita e limitada, e até mesmo como inerte e indifferente a qualquer movimento ou fórma? E que espirito limitado é esse tão pretencioso, que, vendo tudo por esse modo, sai sem dizer como dos seus naturaes limites, para affirmar o contrario do que vê?

Por outro lado, alêm dessas idéas do tempo e do espaço que nos veem do mundo objectivo, temos nós outras idéas do espaço e do tempos tiradas do mundo subjectivo, onde existe a materia? Mas, si todas as nossas idéas nos veem de fóra pelos sentidos, como admittir essas outras idéas de tempo e de espaço, e de uma cousa eterna, immutavel, infinita, immortal e necessaria? E como applicar essa idéa, que não nos vem por nenhum dos nossos sentidos, a um composto de atomos finitos, que adquirem propriedades pela attraçcão e repulsão? E que intelligencia humana, que se diz producto ephemero do cerebro, ousa affirmar que ha tantos seres incriados e eternos quantos os atomos que agglomerados em corpos innumerareis vagueiam no espaço infinito?

Os materialistas que respondam. Taes proposições e outras similhantes se refutam por si mesmo. Em geral os chimicos não raciocinam com exactidão, quando, saindo da sua especialidade, se arvoram

em metaphycos, e já Bacon dizia que elles, « apoiando-se em um pequeno numero de experiencias, forjam uma philosophia phantastica na fumaça das suas fornalhas. » *)

De toda essa ôca phraseologia e affirmações arbitrarias e contradictorias a respeito da materia atomica, a que tudo querem attribuir, duas cousas vemos claramente: a primeira é que os materialistas e positivistas, em contradicção com os seus principios ostensivos que recommendam e oppoem ao espiritualismo, não se cingem á observação dos phenomenos e de suas leis, e admittem clandestinamente uma origem de idéas distincta dos sentidos e do mundo objectivo. A segunda é que elles, em virtude dessa nova origem de idéas que adoptam mas não confessam, reconhecem a existencia de um ser incriado, eterno, immortal, infinito, necessario e incomprehensivel, do qual tudo depende; somente, por um capricho de systema, não querem que esse ser incriado se chame Deos Criador, e sim materia! Questão de nome, e a dizer a verdade, bastante ridicula, inconveniente, insustentavel, e que só serve para desacreditar a sciencia:

1.º Porque este universo physico só se apresenta aos nossos sentidos como series de phenomenos que se succedem por leis fixas; e nada n'elle se mostra ao nosso espirito com os attributos de infinito, eterno e necessario.

*) Dignidade das Sciencias. L. I, § LIV.

2.º Porque a physica, a chimica, a mechanica, a physiologia nada explicam com a idéa abstracta da materia, mas sim com a idéa de forca, á que dão diversos nomes de attracção, expulsão, gravitação, affinidades, electricidade, calorico, magnetismo, vida; forças desconhecidas em sua essencia, e só apreciadas pelos seus effeitos sensiveis, a que dão o nome de propriedades.

3.º Porque a unica idéa que podemos ter da materia é a de um supporte inerte dessas forças, e não a de potencia ou causa eterna de que ellas emanem.

4.º Porque a idéa mesma de uma substancia eterna e infinita nada explica do que observamos, sinão reconhecendo-a como omnipotente, criadora e ordenadora, e por conseguinte intelligente e voluntaria.

5.º Porque, admittir uma substancia eterna e infinita, dividil-a em cerca de sessenta especies differentes e irreductiveis, pulverizar essas especies em particulas invisiveis, suppor cada uma motor de sí mesma, fazel-as em turbilhões sem plano, nem ordem, nem fim tomar direcções, posições e fórmas diversas e successivas, imaginar que por esse modo adquiram propriedades novas, e constituam todo o universo e suas leis, a vida e seus instinctos, o sentimento, a intelligencia, e a vontade, é uma tentativa impossivel e insensata, que devia fazer recuar a todos os presumpçosos que se intitulam materialistas e atheistas.

Hypotheses temerarias, affirmações sem provas, contradicções manifestas, identificação das nossas sensações com os phenomenos externos desconhecidos, a intelligencia convertida em effeito de cousas não intelligentes, a razão substituida por uma imaginação delirante, a liberdade negada, a ordem moral reduzida a um fatalismo organico, mostram a impotencia do materialismo na resolução dos grandes problemas da philosophia, e mais nos convencem da existencia de um Criador Omnipotente, e da espiritualidade do ser intelligente e moral que o reconhece, e proclama.

Com razão diz Bacon: « Eu quizera antes crêr em todas as fabulas da legenda, do talmud, e do alcorão, do que suppor que esta machina do Universo em que vejo uma ordem tão constante, marcha por sí só, sem que uma Intelligencia a presida. » *) E Lyell, o eminente geologo contemporaneo, que não presta a menor attenção á Genese mosaica, e só se apoia no conhecimento dos factos, diz comtudo: « Quer dirijamos as nossas indagações no espaço, quer nos appliquemos ao tempo, por toda parte descobrimos provas incontestaveis de uma Intelligencia criadora, tão previdente como sabia e poderosa? » **)

Si apraz ao espirito humano, procurando livremente conhecer as cousas, suas relações e leis,

*) Eusaios de Moral e de Politica. XVI.
**) Principes de Géologie. Conclusion.

considerar os phenomenos physicos como resultados de forças ou causas segundas, inherentes ás substancias atomicas, que operam fatalmente, sem intelligencia, nem plano, nem fim, não lhe é permettido razoavelmente applicar esse modo incompleto de ver á intelligencia, á vontade e á vida com todos os seus instinctos. Seria fechar os olhos á luz, e servir-se da intelligencia e da livre vontade para negar tanto uma como outra. Essas novas potencias, postoque só se mostrem aos nossos olhos em um limitado numero de seres, mui insignificante na verdade em comparação com a immensa massa do globo que habitamos, não se apresentam por isso como resultados secundarios dessas forças geraes, cujos effeitos a physica e a chimica apreciam, apresentam-se ao contrario como forças distinctas, intencionaes, e criadoras, revelações mais claras de uma causa primeira, intelligente e poderosa; porque o espirito humano não póde achar idéa de causa que mais o satisfaça que a de uma Intelligencia Suprema que preside á ordem universal, nem idea de força mais adequada que a que elle tem em sua propria vontade. E essa tendencia irresistivel do espirito philosophico a conceber a unidade da substancia e das forças eternas, de que elle apenas tem uma imagem na unidade e permanencia do seu proprio ser conscio no meio da variedade dos seus actos successivos, é uma prova que essa unidade viva, eterna, criadora e

dominadora só é possivel em um Espirito infinito omnipotente e omnisciente, Deos, emfim, cuja existencia a razão proclama.

A verdadeira sciencia não é o producto da vista e do tacto; é o producto da razão humana elevando-se á Razão Divina.

FIM.

INDICE

—

CAPITULO I.

CAPITULO II.

CAPITULO III.

CAPITULO IV.

CAPITULO V.

CAPITULO VI.

CAPITULO VII.

CAPITULO VIII.

CAPITULO XIII.

CAPITULO XIV.

CAPITULO XV.

CAPITULO XVI.

CAPITULO XVII.

CAPITULO XVIII.

CAPITULO XIX.

CAPITULO XX.

CAPITULO XXI.

CAPITULO XXII.

CAPITULO XXIII.

CAPITULO XXIV.

CAPITULO XXV

OBRAS DO MESMO AUCTOR

1.º Poesias avulsas.

2.º Suspiros Poeticos e Sandades.

3.º Tragedias.

4.º Urania.

5.º Confederação dos Tamoyog.

6.º Canticos Funebres.

7.º Factos do Espirito Humano, Philosophia.

8.º Opusculos Historicos e Litterarios.